CANONUL ŞI VOCILE UITATE

Secvenţe dintr-o tipologie a gândirii politice româneşti

Victor Rizescu



Editura Universităţii din Bucureşti

VICTOR RIZESCU

CANONUL ŞI VOCILE UITATE

VICTOR RIZESCU

Canonul şi vocile uitate

Secvenţe dintr-o tipologie a gândirii politice româneşti

editura universităţii din bucureşti®
2015

REFERENŢI ŞTIINŢIFICI:

LIGIA LIVADĂ-CADESCHI
(Universitatea din Bucureşti)
CORNEL SIGMIREAN
(Universitatea „Petru Maior”, Tg. Mureș)
CĂTĂLIN TURLIUC
(Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
RIZESCU, VICTOR
Canonul şi vocile uitate: secvenţe dintr-o tipologie a gândirii politice româneşti /
Victor Rizescu. – Bucureşti:
Editura Universităţii din Bucureşti, 2015
Bibliogr.
ISBN 978-606-16-0673-3
32(498)

Şos. Panduri nr. 90-92,
050663 Bucureşti
ROMÂNIA
Tel./Fax: +40 214102384
E-mail: editura.unibuc@gmail.com
Web: http://editura-unibuc.ro
Centru de vânzare: Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,
030018 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel. +40 213053703

DTP, copertă: ***Emeline-Daniela Avram***
Foto coperta 1: *Dante al Limbo* (Nicola Consoni, c. 1850)
(*Sursa:* din arhiva autorului – **toată răspunderea de copyright foto revine autorului**)

Cuprins

Introducere

Alături de vocile din trecut cu care dialogăm de obicei, ajung uneori până la noi ecourile unor voci uitate. Dacă le ascultăm atent, ele se pot dovedi mai actuale decât cele a căror autoritate s-a impus peste timp. Atunci când desluşim astfel semnificații majore multă vreme ignorate, trebuie să purcedem la revizuirea interpretărilor canonice ale istoriei culturale pentru a insera noile descoperiri în mediul dezbaterii prezente. Operațiunea de recuperare atrage după sine nevoia reconfigurării ierarhiilor. Figurile canonizate sunt reproporționate prin raportare la mesajele inedite degajate din pledoarii ale vechilor marginali revelați ca excentrici vizionari. Dacă miza relecturilor de acest fel este orientarea ideologică – în mai mare măsură decât atunci când primează obiectivul de a educa preferințe estetice –, se impune ca implicațiile lor să fie amplu diseminate în defavoarea discursurilor dominante, în sensul elaborării unui nou canon. Literatura poate funcționa confortabil în paradigma „segmentelor de public”. Gândirea politică nu poate abandona țelul audienței maxime fără a-şi trăda menirea. Dacă nu dispune de resurse pentru a ținti în mod rezonabil consensul planetar, ea nu are cum să ocolească ambiția de a obține o adeziune cvasiunanimă la nivel național. Ultima postură exprimă, de fapt, atitudinea firească a reprezentanților genului în țările mici şi cu o poziție periferică de felul României. Reflecția despre politică, societate şi economie se preocupă aici, cu precădere, de specificul locului în relație cu marile tendințe de dezvoltare mondiale. Mai degrabă decât să participe la o discuție despre general şi universal, ea examinează gradul de compatibilitate dintre enunțurile cu pretenție de

universalitate – formulate cel mai adesea în alte părţi – şi particularităţile contextului naţional. Dezvoltarea ideologică din asemenea contexte ia parte în mod semnificativ la evoluţia ideologică globală prin percepţia acută a chestiunilor contextuale în lumina principiilor generale. În mod corespunzător, demersul recanonizării în domeniu împărtăşeşte şi el aceeaşi condiţie.

Canoane şi contexte

Aceasta nu înseamnă, desigur, că rezultatele unui asemenea demers nu pot căpăta o relevanţă globală. Dimpotrivă, discuţia critică despre canonul local al confruntărilor ideologice având ca obiect probleme conjuncturale poate produce revelaţii la nivelul ştiinţei sociale internaţionale. Cea din urmă a alocat de multă vreme mai multe rubrici interconectate pentru studiul decalajelor de dezvoltare, al globalizării progresive, al interdependenţelor dintre societăţi, al influenţelor propagate dinspre Occident către periferiile sale pe parcursul epocii moderne şi al reacţiilor periferice faţă de ele. Canoanele interpretative ale dinamicii ideilor politice, sociale şi economice în universul înapoierii relative elaborate în acelaşi mediu al modernizării întârziate – ele însele influenţate în mod firesc de aceeaşi dezvoltare ideologică – nu se regăsesc întru totul în cadrul studiilor comparative edificate în cercuri concentrice în jurul universităţilor şi al centrelor de cercetare occidentale. Beneficiind de instrumente mai rafinate ale spiritului critic, intervenţiile de acest fel sunt capabile, cu siguranţă, să propună ajustări ale interpretărilor dominante din prima categorie. Este, însă, nu mai puţin adevărat că ele reproduc adesea ierarhii canonice provenite din laboratoarele diverselor istoriografii naţionale (şi variabil naţionaliste). Cu alte cuvinte, lasă

destul spațiu pentru revizuiri lansate din interiorul culturilor periferice. Atunci când sunt exprimate consecvent în limbajul studiilor comparative deja invocate, astfel de revizuiri sunt de natură nu doar să afecteze canoanele comparative în segmentele corespunzătoare culturilor naționale implicate, dar şi să participe la elaborarea unei noi perspective istorice şi comparative de ansamblu asupra dinamicii ideologice mondiale. Scrise în strânsă conexiune cu altele, adunate altundeva[1] – studiile reunite în cartea de față reprezintă o parte din componentele inițiale ale unei abordări de felul celei descrise mai sus. Depăşite în chestiuni de amănunt în diverse piese elaborate în succesiunea lor, ele trasează cadrul general al unei interpretări rezumate cel mai amplu, până acum, într-un capitol al volumului citat.[2] Pentru a permite mai buna înțelegere a argumentației, unul dintre texte figurează în ambele volume (fiind reluat aici în traducere).

Oferind o paradigmă a dezvoltării ideologice periferice, cultura rusă a epocii prerevoluționare a constituit şi ținta unei tentative de reconfigurare a canonului gândirii politice aptă să fie invocată paradigmatic. Andrzej Walicki a degajat contururile curentului intelectual al legalismului liberal din Rusia secolului al XIX-lea, desluşind totodată tezele recurente şi premisele vag articulate ale antilegalismului difuz în celelalte compartimente ale spațiului ideologic în cauză.[3] Preluate pe fundalul unei conştiințe acute a provenienței lor occidentale, principiile statului de drept au fost respinse aici de tabăra dreptei ca inovații contextuale

---

1 Victor Rizescu, *Ideology, Nation and Modernization: Romanian Developments in Theoretical Frameworks*, Bucureşti, Editura Universității din Bucureşti, 2013.

2 Idem, „Historical Canons and Eccentric Voices: a Typological Approach to Romanian Ideological Development”, în *Ideology, Nation and Modernization*, pp. 201-274.

3 Andrzej Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Notre Dame, Ind., The University of Notre Dame Press, 1992 [1987].

fără aplicabilitate universală, de pe pozițiile unor concepții comunitariste asupra ideilor şi practicilor juridice. Împărtăşind parțial scepticismul antiuniversalist, teoreticienii stângii au perceput în plus aceleaşi principii ca pe expresii ale formalismului burghez ce se cuvenea depăşit printr-o viziune a eliberării autentice. De la slavofili până la Dostoievski şi de la Herzen până la Lenin, de la partizanii diverselor politici ale iubirii până la cei ai variatelor apocalipse anarhiste, figurile canonizate ale culturii ruseşti sunt dezvăluite ca participând la o vastă pledoarie multiformă îndreptată împotriva proiectului de reconstrucție a imperiului rusesc sub auspiciile supremației legii.[4] Fragilul curent legalist – inaugurat mai întâi de decembrişti cu rezonanțe ale liberalismului radical-democrat şi apoi încă o dată de Boris Cicerin cu accente liberal-conservatoare – înfățişează cu precădere personaje cu o mult mai mică influență culturală. El cuprinde – încă şi mai grăitor – şi unele ce au exercitat o influență considerabilă prin alte fațete ale lor, de felul filozofului creştin Vladimir Soloviev, recuperat ca inițiatorul unei versiuni de liberalism cu vocație pentru reforma socială, dezvoltat apoi de câțiva teoreticieni pe baze neokantiene.

Istoric al filozofiei cu o concepție îndatorată lui Leszek Kolakowski,[5] Walicki contrapune curentele intelectuale ale legalismului şi antilegalismului rusesc în corelație cu o critică istorică de ansamblu a marxismului. Altminteri prezentată empatic în calitatea sa de instrument analitic privilegiat folosit în beneficiul sociologiei ruseşti şi mondiale a modernizării şi a decalajelor de dezvoltare,[6] tradiția marxistă este clasificată şi ca participând la tiparele ideologice antilegaliste prin nucleul său filozofic (şi totalitar), de origine

---

4 *Ibid.*, cap.1: „The Tradition of the Censure of Law”, pp. 9-104.

5 Idem, „Leszek Kolakowski and the Warsaw School of the History of Ideas”, în *Critical Philosophy* 1: 2, 1984, pp. 5-23.

6 Idem, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Notre Dame, Ind., The University of Notre Dame Press, 1989 [1969].

hegeliană, al teoriei alienării. Cea din urmă este întemeiată pe gestul de respingere a concepției liberale despre libertate ca absență a constrângerilor exterioare sub domnia legii, în favoarea unei viziuni a eliberării ca regăsire a plenitudinii umane decurgând din desfăşurarea procesului istoric.[7] În cazul lui Walicki, deci, efortul de reconfigurare a canonului istoric al gândirii politice ruseşti – cu indiscutabile implicații globale – a fost întreprins ca o parte a celui de redefinire a principiilor fundamentale ale statului de drept împotriva totalitarismului.[8] O serie de (relativi) marginali ai culturii precomuniste se dezvăluie retrospectiv ca mai apropiați de criteriile înțelepciunii politice postcomuniste decât o largă pleiadă de clasici. Metodologia revalorificării vocilor uitate prin opoziție față de canon îşi fixează aici obiective destul de modeste. Rezultatele sunt spectaculoase, dar inevitabil limitate.

Aceeaşi metodologie a fost utilizată în slujba unor obiective mult mai ambițioase tocmai pe făgaşul unor relecturi istorice cu accente (preponderent) de stânga şi cu rezonanțe marxiste. Dezvoltându-şi argumentele din interiorul unei ample tradiții de acest fel,[9] Edward P. Thompson a furnizat cuvântul de ordine al mişcării prin îndemnul său ca umanitatea ce a populat straturile inferioare ale societăților să fie salvată de „enorma condescendență a posterității" şi să fie inserată în dialogul cu trecutul sub specia rutinei şi a firescului.[10] Recuperarea vocilor feminine ca protagoniste

---

7 Idem, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

8 Idem, „Liberalism in Poland", în *Critical Review* 1: 1, 1988, pp. 8-38; Jerzy Szacki, *Liberalism after Communism*, transl. by Chester A. Kisiel, Budapest, Central European University Press, 1995.

9 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, London, Verso, 1983; Geoff Eley, *A Crooked Line. From Cultural History to the History of Society*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005.

10 Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976 [1963], p. 13.

ale istoriei face parte din acelaşi demers. După cum tot inflexiunile contestatare în cauză au prezidat asupra efortului stăruitor de a circumscrie şi a depăşi canonul studiilor comparative despre societățile şi civilizațiile din afara Europei şi a Occidentului modern.[11] Pe urmele unor vechi departajări față de autocelebrările retrospective ale sistemului politic al libertății parlamentare europene – şi de sorginte britanică[12] –, componentele fundamentale ale discursului dominant asupra panoramei istorice mondiale au putut fi identificate ca elemente ale unui dispozitiv ideologic al hegemoniei imperialiste, ce se cuvine să fie demontat pentru a face loc unei istorii anticanonice a raporturilor dintre Vest şi Rest.[13] Diversele direcții ale abordării au fost plasate sub rubrica generală a „istoriei dincolo de canon",[14] cu aplicații specifice în ce priveşte evoluția gândirii politice.[15] Critica ideologică (sau „democratică") a narațiunii hegemonice a genului revendică relevanța stringentă a „operațiunilor de salvare" (*rescue operations*) menite să aducă în actualitate vocile marginale – ignorate în mod constant de tendințele canonizării –, percepute în epocile lor ca radicalisme stridente dar validate astăzi ca anticipări vizionare ale prezentului. Chiar dacă admitem că marginalizarea lor persistentă s-a datorat nu unor accidente, ci condițiilor obiective ale contextelor unde au fost formulate, vechile atitudini excentrice devenite astfel

---

[11] Erward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 2003 [1978]; Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, sec. ed., Oxford, Oxford University Press, 2009.

[12] Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, New York, Scribner, 1951 [1931].

[13] Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 [2006].

[14] Maria Grever, Siep Stuurman, eds., *Beyond the Canon: History for the Twenty-first Century*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

[15] Siep Stuurman, „The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative", în *History and Theory* 39: 1, 2000, pp. 144-166.

audibile şi inteligibile contribuie la mai profunda înrădăcinare a crezurilor democratice în orizontul epocii noastre prin atestarea faptului că „au putut fi măcar gândite" (*were at least thinkable*)[16] în circumstanțe atât de adverse. Proiectul reconfigurării canonului devine aici un program de durată şi capabil de reajustări multiple în funcție de cadrul național şi regional unde este aplicat.

Subversiunea istoriei canonice în spiritul democratizării discursului despre trecut este consonantă cu metodologia „contextualistă" a istoriei culturale. Clarificarea practicilor discursive curente în mediul unde au fost elaborate intervențiile clasicizate ale teoriei politice şi pledoariei ideologice conduce în mod firesc la identificarea unor forme semnificative de excentricitate. În plus, însăşi alcătuirea cumulativă a canonului în etape succesive este dezvăluită, pe această cale, ca o parte integrantă a confruntărilor dintre partide şi ideologii în circumstanțe schimbătoare. Reinventarea retrospectivă a autorilor şi doctrinelor în funcție de urgențele pragmatice ale unor actori sociali, epoci şi conjuncturi ulterioare este subliniată ca o componentă de primă importanță a procesului de coagulare a istoriilor oficializate.[17] Şcoala analizei istorice contextuale adoptate ca principală directivă metodologică a modificat în mod decisiv perspectiva amplu (şi didactic) diseminată asupra dezvoltării gândirii politice occidentale. Alternativa republicană a liberalismului emergent a fost consacrată ca un discurs fundamental al modernității timpurii,[18] în corelație cu afirmarea normativă a principiilor

---

[16] *Ibid.*, p. 156.

[17] *Ibid.*, p. 160.

[18] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Maurizio Viroli, *Republicanism*, transl. by Antony Shugaar, New York, Hill and Wang, 2002.

„libertății pozitive” ca suport al democrației participative,[19] împotriva tendinței anterioare şi persistente de a le critica în calitate de surse ale radicalismului politic şi ale totalitarismului.[20] Tot astfel, curentul iluminismului radical a fost şi el validat – dincolo de nucleul său politic republican – în lumina priorităților de astăzi ale democrației,[21] în defavoarea atitudinii cândva predominante de respingere a sa de pe poziții liberale, în consonanță cu urgențele educației ideologice în atmosfera Războiului Rece.[22]

Contextualizarea nu poate însemna decât diverse lucruri în diverse contexte. Dezvoltarea ideologică a periferiei răsăritene a Europei – exemplificată paradigmatic, aşa cum am amintit deja, de cea a Rusiei prerevoluționare – înfățişează tipare caracteristice pentru dinamica ideilor politice în cadrul mai general al regiunilor neoccidentale ale lumii moderne. Pentru a plasa în mod adecvat pledoariile ideologice particulare în oricare din cele trei cercuri concentrice amintite ale contextului periferic, trebuie să ținem seama de interdependența ce le este caracteristică acestora dintre enunțuri şi dezbateri aparținând sferei propriu-zise a gândirii politice şi altele având ca obiect problemele specifice ale relației cu Occidentul şi cu influențele venite de acolo. Clasificarea diverselor intervenții cu ajutorul axei delimitate de polul stângii şi de cel al dreptei trebuie însoțită de clarificarea poziției ocupate de ele pe axa atitudinilor ideologice referitoare la chestiunea națională – mărginită de pozițiile raționalismului

---

19 Quentin Skinner, „The Republican Ideal of Political Liberty”, în Gisela Bock et al., eds., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309.

20 Isaiah Berlin, „Two Concepts of Liberty”, în *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969, pp. 118-165.

21 Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

22 J.L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston, Beacon Press, 1952.

universalist necondiționat şi, respectiv, particularismului cultural integral[23] –, precum şi pe cea a proiectelor şi modelelor de modernizare economică şi socială într-o lume a decalajelor de dezvoltare.[24] Capitolele următoare ale acestei cărți tratează istoria curentelor ideologice româneşti în răspărul canonului în conformitate cu delimitările metodologice introduse aici. La fel ca şi reprezentanții lor individuali, diversele şcoli de gândire sunt abordate ca structurate în jurul problematicilor absorbante ale națiunii şi modernizării. În acelaşi timp, ele sunt încadrate şi în conformitate cu clasificările nomenclatorului întrebuințat îndeobşte de istoria gândirii politice, în modul cel mai propriu şi mai caracteristic atunci când se apleacă asupra unor secvențe de evoluție occidentale. Primele trei capitole se ocupă, astfel, de centrul liberal al spațiului ideologic românesc precomunist, pentru ca celelalte două să facă incursiuni, pe rând, în domeniile stângii şi dreptei. Efortul validării unor voci uitate prin confruntare cu interpretările canonice este consonant cu cel de a degaja liniile de forță ale unei tipologii de ansamblu a gândirii politice româneşti

Două surse ale canonizării

Familiara dihotomie dintre stânga şi dreapta ne oferă, de fapt, şi o cheie privilegiată pentru a înțelege structura interpretărilor canonice ale istoriei intelectuale locale. Înainte de a fi absorbită în orbita comunismului sovietic, România a

---

[23] Leonard Schapiro, *Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-century Political Thought*, New Haven, Yale University Press, 1967, cap. 5: „The « Left » and the « Right » of Nationalism and Rationalism", pp. 114-142.

[24] Daniel Chirot, „Ideology, Reality and Competing Models of Development in Eastern Europe between the Two World Wars", în *East European Politics and Societies* 3: 3, 1989, pp. 378-411.

înregistrat o pronunțată deplasare a vieții politice spre polul dreptei. Dezideratul de astăzi al unei situări critice echidistante în raport cu manifestările locale ale fascismului şi comunismului este de natură să estompeze cumva această realitate istorică, din cauza corespunzătoarei referințe insistente la legionarism – împreună cu participarea românească la Holocaust – ca la întruchiparea majoră a politicii fasciste de până la 1944 (şi singura întruchipare a cărei condamnare se cuvine să fie oficializată, la fel ca şi cea a comunismului). Prin contrast, abordările comparative influente ale polarizării ideologice în Europa de Est pe parcursul secolului XX subliniază tocmai pronunțata marginalitate în context regional a fascismului în condiție deplină – ca formă extremă a contestării dinspre dreapta a democrației –, prin comparație cu diversele varietăți ale „semifascismului", reprezentat la noi, spre exemplu, de direcția național-creştină, de carlism sau de regimul politic al lui Ion Antonescu.[25] Mai puțin radicale şi cu siguranță lipsite de o vocație revoluționară, astfel de ideologii şi regimuri au deținut o pondere politică mai mare, vehiculând idei şi retorici fasciste cu moderație abilă, dar şi cu o stăruință insidioasă de natură să contribuie în mod decisiv la diseminarea lor profundă în societate (chiar dacă unul dintre obiectivele urmărite de toate versiunile „fascismului burghez"[26] a fost cel de a priva fascismul revoluționar al Gărzii de Fier de un monopol asupra naționalismului de dreapta). Acțiunea lor s-a corelat cu cea din aceeaşi categorie – chiar dacă mai rezervată – a unor orientări

---

25 Andrew C. Janos, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Post-communism*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 166-217; Robert Bideleux, Ian Jeffries, *A History of Eastern Europe. Crisis and Change*, sec. ed., London, Routledge, 2007, pp. 372-399.

26 Nicholas M. Nagy-Talavera, *The Green Shirts and the Others. A History of Fascism in Hungary and Romania*, Stanford, Hoover Institution Press, 1970, pp. 345-376.

ideologice de felul naționalismului democratic al lui Nicolae Iorga sau al național-corporatismului lui Mihail Manoilescu. Liberalismul oficial a participat el însuşi la sindromul respectiv, în spiritul vechii sale permisivități pentru denaturarea autoritară în doze tot mai consistente a principiilor constituționalismului liberal, motivată desigur – dar şi grosolan cauționată – de circumstanțele înapoierii. Valorile şi predilecțiile dreptei au prezidat asupra procesului de clasicizare a figurilor şi atitudinilor ideologice spre sfârşitul perioadei precomuniste. Interludiul căutărilor democratice – inevitabil timide şi spasmodice – din anii 1944-1947 nu a alterat în mod semnificativ realitățile hegemoniei culturale a tendințelor de dreapta.

În perioada interbelică – şi mai departe până în 1947 – Partidul Național Țărănesc a constituit principala grupare a stângii (chiar dacă a participat la discursul despre „românizarea" vieții economice, încercând de asemenea cu inconsecvență să îşi însuşească, din aceeaşi perspectivă de stânga, ideea cu rezonanțe inconfundabile de dreapta a corporatismului). Funcționarea sa în această calitate a fost corelată cu alunecarea menționată a Partidului Național Liberal pe traiectoria dreptei, până la confruntarea cu realitățile regimurilor dictatoriale succesive, începând din 1938. Relansarea de după 1989 a PNȚ cu o definiție de dreapta, acum împărtăşită cu noul PNL – reinventat el însuşi ca depozitarul unei tradiții a constituționalismului liberal autentic, în paralel cu redefinirea comună a celor două partide ca depozitare ale tradițiilor politice autohtone sănătoase, prin opoziție cu comunismul – trebuie plasată în conexiune cu parțiala resuscitare postcomunistă a ierarhiilor valorice din domeniul istoriei culturale articulate până în epoca lui Antonescu.

În România, la fel ca pretutindeni, forțele politice de după 1989 situate în modul cel mai nemijlocit în continuitate cu structurile economice şi politice ale comunismului şi-au revendicat identitatea stângii. Ne

putem imagina în mod rezonabil un discurs al opoziției articulat astfel încât să își fi asumat într-o manieră mai convingătoare aceeaşi identitate? Încă din 1990, Ralph Dahrendorf a accentuat că preferă liberalismul cu deschidere socială al lui Karl Popper celui de factură neoliberală al lui Friedrich Hayek, în calitate de directivă ideologică a Europei de Est de după Războiul Rece.[27] Dincolo de preocuparea pentru evoluția viitoare a capitalismului în regiune, pledoaria avea şi miza de a evita ca departajarea față de comunism în țările răsăritene să se transforme într-o paradigmă a politicii de dreapta la nivel mondial (ştiut fiind că, altminteri, teoria economică din Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria participase, pe parcursul ultimelor decenii ale comunismului, la elaborarea neoliberalismului global[28]). O intervenție amplă din 1995 a reluat chestiunea, pledând pentru o formulare a dezideratelor liberale est-europene atât în răspărul tradițiilor regionale de distorsionare a liberalismului occidental cât şi prin opoziție cu tentația conjuncturală de a contrapune o nefastă dreaptă liberală unei nefericite stângi comuniste.[29] Critica desfăşurată în cadre metodologice marxiste şi cu rezonanțele stângii la adresa comunismului şi în general a autoritarismului se bucură de o tradiție impresionantă.[30] Ea ar fi putut fi invocată în folosul unui discurs liberal de stânga în contextul tranziției de la comunism la necunoscut. Nimic de acest fel nu a existat la noi, unde prejudecățile culturii de dreapta locale au fost

---

27 Ralph Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2005 [1990], pp. 28-29.

28 Johanna Bockman, Gil Eyal, „Eastern Europe as a Laboratory for Economic Knowledge: the Transnational Roots of Neoliberalism”, în *The American Journal of Sociology* 108: 2, 2002, pp. 310-352.

29 Szacki, *Liberalism after Communism*, pp. 43-72, 142-145.

30 Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon Press, 1967 [1966], pp. 162-227, 453-483.

revigorate sub acoperământul identificării antistângismului cu anticomunismul, interferând prodigios – în spatele adversității declarate – cu tiparele socio-economice ale corupției clientelare din etapa de declin a regimului comunist,[31] ce au supraviețuit metamorfozate în comuniune cu intruziunile capitaliste globale.[32] Interpretările canonice din domeniul istoriei ideilor politice româneşti îşi găsesc aici una dintre surse.

Curentele stângii româneşti de până la comunism au acționat ca forțe politice şi discursuri ideologice de opoziție. În virtutea tendințelor de evoluție de lungă durată ale periferiei est-europene – întrerupte pentru o vreme de experimentul revoluționar comunist –, liberalismul modernizator acționând atunci ca nucleu al puterii a îndeplinit o funcție foarte asemănătoare celei pe care o asociem cu principalele moştenitoare ale nomenclaturii în contextul de după 1989. Forțele dreptei au încercat să depăşească neajunsurile politicii oligarhice liberale prin mijloacele autoritarismului potențat. Cele ale stângii au continuat să pledeze cauza democrației, interpretată precumpănitor ca implicând democratizarea sub forma agrarianismului – sau pe baza unui capitalism autentic, eliberat de distorsiunile chezăşuite tocmai de capitaliştii oficiali – şi tratată ca o prioritate absolută în raport cu proiectul socialist. Pe plan mondial, cultura marxistă a reprezentat o entitate istorică ambivalentă, constituind deopotrivă o sursă a totalitarismului şi o pledoarie pentru

---

[31] Daniel Chirot, *Modern Tyrants: the Power and Prevalence of Evil in Our Age*, Princeton, Princeton University Press 1996 [1994], pp. 167-173, 231-265.

[32] Janos, *East Central Europe in the Modern World,* pp. 329-406; Idem, „From Eastern Empire to Western Hegemony: East Central Europe under Two International Regimes”, in *East European Politics and Societies* 15: 2, 2001, pp. 221-249.

schimbare democratică.[33] Raportul dintre cele două tendințe din interiorul său a variat în funcție de context. În cadrul particular al României precomuniste – saturat de dezideratele naționalismului autoritar –, cea de-a doua componentă a fost copleşitor precumpănitoare. Unul din capitolele cărții („Constantin Stere, populismul şi celelalte marxisme româneşti") abordează în mod direct fenomenul respectiv. Predispozițiile operațiunii de recuperare şi revalorificare a tradiției ideologice a stângii se regăsesc şi în celelalte capitole. Ultimul dintre ele („Cum poate fi citit Kogălniceanu? Un studiu despre istorie şi ideologie") desluşeşte contururile unei argumentații excentrice şi surprinzătoare cu rezonanțe democratice lansate în tabăra dreptei, pe baza unei paradoxale întrebuințări a sociologiei marxiste (şi aparținând lui Radu Dragnea). Tendințele stângii şi cultura marxistă au fost diseminate într-o manieră difuză şi sincretică în mediul ideologic al epocii. Revalorificarea lor poate continua doar pe baza unei metodologii contextualiste adecvate.

Supremația dreptei, amorsată în prima jumătate a secolului XX, nu a creat, însă, singurul dispozitiv național al canonizării şi marginalizării în spațiul ideologic. Un altul a fost elaborat în timpul comunismului. Exegeza istorică a debutat, atunci, sub imperativul reinterpretării tuturor curentelor de idei anterioare ca nervuri ale aceluiaşi evantai al ideologiei de clasă burgheze, prin raportare la unicul etalon al proiectului emancipator leninist.[34] Istoria intelectuală de acest fel a fost abandonată apoi – prin câteva etape intermediare[35] – în beneficiul unei alte perspective. Raportându-se tangențial şi convențional la sporadicul

---

[33] Geoff Eley, *Forging Democracy: the History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

[34] Z. Ornea, „Critica sociologiei burgheze şi reformiste din România în perioada 1917-1924", în *Cercetări filozofice* 7: 1, 1960, pp. 123-146.

[35] Idem, *Țărănismul. Studiu sociologic*, Bucureşti, Ed. Politică, 1969.

curent al comunismului ideologic de până în anii 1940, ea a evaluat diversele piese din patrimoniul cultural al genului după reperul atitudinii modernizatoare îndatorate raționalismului iluminist, indicată ca alternativa pozitivă a tradiționalismului cu structură intelectuală romantică.[36] Tradiția liberală a beneficiat în mod firesc de această reconfigurare a canonului. Corespunzătoarea sa clasicizare ca vehicul al progresului şi ca adversară a obscurantismului s-a tradus, însă, şi printr-o consacrare a discursului menit să susțină şi să potențeze autoritarismul său moderat ca o încarnare firească a principiilor liberale, neproblematică din punct de vedere ale relației dintre teorie şi practică şi fără o alternativă în interiorul aceleiaşi categorii a liberalismului intelectual al locului. Interpretările comparative ale evoluției diferențiate a ideilor liberale pe fundalul decalajelor de dezvoltare europene au subliniat perversiunile periferice ale doctrinei în cadrul politicii naționaliste şi al economiei intervenționiste, ținând seama de chestiunea relației delicate dintre nucleul doctrinar al legalismului liberal şi cel al raționalismului iluminist.[37] Abordările româneşti invocate au identificat postura gândirii liberale cu atitudinea de dedicație în favoarea teoriei iluministe a rațiunii noncontextuale, fără să perceapă natura problematică a relației amintite. În formulările lui Ştefan Zeletin şi Eugen Lovinescu, ideologia liberalismului dominant s-a întemeiat pe o istorie legitimatoare cu accente proliberale a modernizării, canonizată şi ea, în defavoarea rivalelor sale din epocă, în cadrul aceluiaşi demers.

---

[36] Idem, *Tradiționalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980.

[37] Paschalis M. Kitromilides, “The Enlightenment East and West: a Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political Traditions”, in *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Aldershot, Variorum, 1994, pp. 51-70.

Canonul raționalist-liberal alcătuit în timpul comunismului a supraviețuit în forme mai puțin convingătoare după comunism,[38] fiind totodată marginalizat în parte prin resurgența dreptei. Se poate spune că este el însuşi grevat de un relativ deficit al clasicizării, lucru valabil şi pentru tradiția liberală pe care o celebrează. Chiar şi aşa, el a continuat să exercite o hegemonie silențioasă şi mascată, mai ales în compartimentele didactice ale discursului cultural. Următoarele trei capitole ale cărții reacționează împotriva acestei hegemonii şi caută să remedieze deficitul menționat. Ele se plasează însă împotriva ambelor lecturi canonice atunci când identifică expresii ale discursului liberal egal îndatorate ca şi cele clasicizate față de predilecțiile ideologice ale raționalismului modernizator, dar cu alte inflexiuni în domeniul propriu-zis al dezideratelor de natură liberală. Cinismul deconcertant al liberalismului hegemonic este dezvăluit în capitolul „Un critic al Partidului Liberal: primul Ştefan Zeletin". Următoarea secțiune – „Înțelepciunea nebunului sau gândirea politică a lui Henric Sanielevici" – dezvăluie forța şi relevanța locală a interpretării româneşti a liberalismului de factură clasică, în timp ce ultima din serie – „Canonul liberal, politica oligarhică şi optimismul modernizator" – reia în mod sistematic demersul departajării în raport cu lectura consacrată a problemei, pentru a identifica, alături de discursul individualist şi antietatist al lui Sanielevici, o pledoarie liberală din categoria radicalismului democratic cu deschidere socială (reprezentată de Dumitru Drăghicescu). Schița astfel elaborată a întârziat să fie dezvoltată. Operațiunea este acum în curs,[39] ea implicând redefinirea formelor minoritare ale liberalismului românesc în calitate de versiuni locale ale tradițiilor liberale

[38] Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, Ed. Fundației Culturale Române, 1995.

[39] Victor Rizescu, „The Nation of the Westernizers: Mainstream and Minority Varieties of Romanian Liberalism", în *Revista Istorică* 24: 5-6, 2013, pp. 405-426.

de dreapta – culminând cu neoliberalismul contemporan – şi de stânga – culminând cu keynesianismul şi cu ideologia statului bunăstării –, ambele fiind plasate la stânga discursului dominant al liberalismului naționalist şi etatist în mediul periferiei.

Tendințe culturale şi reprezentări istorice

Discursurile ideologice ale liberalismului, ale stângii şi ale dreptei tratate aici sunt străbătute de preocuparea formulării unui diagnostic sociologic al handicapurilor româneşti sub impactul dezvoltării periferice. Constituirea unei asemenea sociologii critice a modernizării prin intervenții cumulative – chiar dacă situate altminteri pe poziții adverse din punct de vedere ideologic – este cealaltă fațetă a istoriei intelectuale a aculturației, soldată cu reconstituirea aproximativă a spectrului politic modern şi occidental în circumstanțele înapoierii relative. Este vorba despre un curent de evoluție intelectuală individualizat ca obiect de investigație în alte părți,[40] dar recognoscibil şi ca un tronson al dinamicii de dezvoltare reconstituite în cele ce urmează. Firul său conducător este reprezentat de o teorie a stratificării sociale particulare în condițiile modernizării întârziate, corelată cu falsificarea de durată a economiei capitaliste. Componenta cea mai spectaculoasă a configurației astfel descrise este autonomizarea birocrației ca o categorie socială, nonfeudală, nonburgheză şi cointeresată în perpetuarea disfuncțiilor economice. Corupția cronicizată

---

[40] Idem, „Paradigm Change in Critical Sociology: Center and Periphery Perceptions”, în *Ideology, Nation and Modernization*, pp. 111-142.

rezultată din interferențele profunde dintre economie şi politică face parte şi ea, desigur, din acelaşi tablou.

„Operațiunile de salvare" amintite anterior ca parte a preliminariilor metodologice – menite să identifice idei ce „au putut fi măcar gândite" în contextele raporturilor de putere specifice diverselor etape din evoluția politică şi ideologică a Occidentului – au țintit figuri marginalizate în virtutea situării lor în afara tuturor partidelor, grupărilor şi tendințelor dominante ale perioadelor respective. În contextul românesc al primei jumătăți a secolului XX, aceeaşi condiție a marginalității poartă marca distinctivă a disfuncțiilor sociale descrise chiar de actorii epocii. Ea rezultă din promovarea unor viziuni critice şi reformatoare nu doar neîmpărtăşite de şcolile de gândire cu audiență – şi asociate în diferite grade cu forțele politice ale momentului –, dar şi animate de intenția remedierii radicale a unor neajunsuri considerate de mai toată lumea ca fireşti în circumstanțele date. „Moderniştii antioligarhici" de felul lui Sanielevici şi Drăghicescu – deci versiunile minoritare ale liberalismului, reprezentate cel mai bine de ei – sunt exemplele cele mai concludente. Pledând pentru reconstrucția societății prin dezrădăcinarea unor practici politice şi economice banalizate sub acoperământul ideologic al etatismului naționalist şi modernizator, ei s-au despărțit şi de toate curentele contestatare ale stângii şi ale dreptei, cu prețul ignorării de durată, în epocă şi în posteritate.

Cei doi liberali excentrici pot fi invocați drept cazuri paradigmatice ale marginalizării ideologice în mediul românesc, dar nicidecum drept cazuri izolate. Am mai repertoriat şi altele, a căror însumare ne sugerează existența unui fenomen general. Persistența sa este legată, desigur, de perpetuarea – şi de relansarea postcomunistă – a tiparelor sociale, economice şi politice descrise cândva în lumina sociologiei critice a birocratizării oligarhice. În pofida acestei constatări sumbre, pledoaria pentru o reconfigurare a canonului gândirii politice locale nu este oferită aici ca un

exercițiu de excentricitate. Dimpotrivă, ea este avansată cu convingerea că versiunile minoritare ale liberalismului, formele moderate ale stângii (social-democrată şi agrariană) şi întreaga tradiție a raționalismului iluminist se cuvin plasate în centrul ierarhiei simbolice a spațiului ideologic românesc. Din acest motiv, este formulată în continuarea unei cărți anterioare menite să preîntâmpine o dezvoltare a dinamicii reprezentărilor istorice – în corelație cu tendințele culturale şi politice recente – în alt sens decât cel menționat.[41] Lecturile istorice nutrite de înclinația unei supărătoare ritualizări a profesiunii de credință antinaționaliste şi euroatlantice sunt dezvăluite, acolo, ca pervers asociate cu raportarea insistentă la cultura de dreapta a epocii interbelice sub zodia fascinației. Deruta postcomunistă în legătură cu valorile stângii – şi dificultățile de ordin tehnic ale înțelegerii marxismului ca actor ambivalent al istoriei – sunt indicate ca liant al acestei conexiuni. Mai este amintit şi reflexul de a utiliza principiile liberale ca instrument al interpretării istorice în spiritul unui discurs anticomunist, fără o raportare consecventă la corelațiile lor în cadrul întregii tradiții iluministe şi liberale. Practica situării în raport cu orientările culturale din timpul comunismului şi de dinaintea lui într-o manieră partizană şi genealogic-legitimatoare este descoperită ca reprezentând mediul de proliferare al tiparelor astfel elucidate. Paginile de față au pretenția de a contribui şi ele la elaborarea unei genealogii ideologice, dar a uneia lipsite de tentația partizanatului legitimator. Ele aspiră să reconstituie nimic altceva decât filiația românească a culturii democratice.

---

[41] Idem, *Tranziții discursive. Despre agende culturale, istorie intelectuală şi onorabilitate ideologică după comunism*, Bucureşti, Corint, 2012.

Un critic al Partidului Liberal: primul Ştefan Zeletin

Ştefan Zeletin a fost consacrat – alături de Eugen Lovinescu, un emul zeletinian pe acest segment al operei sale – ca una dintre cele mai importante două voci ale pledoariei „moderniste” şi „antitradiţionaliste” în cultura română. Este vorba despre o terminologie contextuală în spatele căreia descoperim o semnificaţie mai largă a demersului de clasicizare: Zeletin şi Lovinescu au apărat valorile raţionalismului universalist al direcţiei filozofice iluministe împotriva istorismului particularist al rivalei sale de sorginte romantică. În plus, Zeletin a fost plasat în cadrul canonului şi ca cel mai proeminent reprezentant local al gândirii liberale. Posteritatea sa se dezvăluie însă, la o examinare mai atentă, ca suferind de două deficite contradictorii. Ca teoretician al iluminismului şi adversar al tradiţionalismului antimodern, Zeletin suferă de un deficit al memoriei colective şi de o cronică subreprezentare în spaţiul public. În schimb, ca teoretician liberal, postura deţinută de el în ierarhia simbolică a culturii române este grevată de un cronic deficit de acuitate critică. Într-adevăr, concepţia sa aparţine unei specii particulare a doctrinei: aceea a ideilor menite să legitimeze şi să potenţeze politica liberalismului modernizator periferic, apărând în mod deschis, uneori cu un cinism deconcertant, virtuţile intervenţionismului economic, necesitatea politicii oligarhice şi inevitabilitatea stratificării sociale marcate de suprabirocratizare (şi pledând chiar,

---

O versiune anterioară a fost publicată în *Studia Politica. Romanian Political Science Review* 1: 3, 2001, pp. 841-872.

împotriva moralei comune, cauza acumulării primitive de capital în mâinile unei elite birocratico-financiare, prin spolierea avuției publice). Capitolul de față reconstituie contururile argumentației lui Zeletin în favoarea politicilor modernizatoare ale Partidului Național Liberal – clarificând în mod implicit natura versiunii dominante a liberalismului românesc în întregul ei –, pornind de la o descoperire revelatoare privind evoluția intelectuală a autorului. Din această abordare se degajă şi nevoia de a sublinia acuitatea sociologiei critice a modernizării promovate de curentele de gândire respinse de Zeletin şi Lovinescu sub eticheta generalizatoare a tradiționalismului.

Modernismul lui Ştefan Zeletin: interpretarea curentă

Istoria ideilor politice şi sociale româneşti îşi aminteşte, până acum, despre un singur Ştefan Zeletin. Cel mai adesea el este prezentat, împreună cu contemporanul său Eugen Lovinescu, ca un exponent de prim ordin al unei direcții ideologice desemnate prin termeni ca „modernism" sau „occidentalism". La rândul său, acest curent ideologic este definit prin opoziție față de cele „tradiționaliste" sau „autohtoniste". Lucrările principale ale lui Zeletin şi Lovinescu reprezintă, ni se spune, formulările cele mai elaborate ale acelei atitudini intelectuale ce constă în acceptarea modernității occidentale ca un model de dezvoltare valid pentru societatea românească, implicând şi polemica deschisă cu cei care au privit fenomenul modernizării – sau al occidentalizării – cu scepticism, suspiciune sau ostilitate.[1] Poziția prooccidentală se

[1] Câteva exemple: Z. Ornea, *Tradiționalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980, pp. 304-315;

manifestă, în textele celor doi autori interbelici, atât pe versantul lor explicativ, cât şi pe cel prescriptiv. Zeletin şi Lovinescu analizează retrospectiv, din perspectiva anilor 1920, procesul de modernizare început cu circa un secol în urmă şi identifică influenţa occidentală ca factorul său determinant. Ei întreprind însă şi o evaluare a rezultatelor modernizării, ce conduce la aprecierea lor pozitivă şi la o pledoarie pentru continuarea acestui proces. În dimensiunea lor explicativă sau analitică lucrările lui Zeletin şi Lovinescu polemizează cu cei care refuză să accepte că modernizarea s-a datorat în mod precumpănitor impulsurilor venite din exterior, adică din Europa apuseană. În dimensiunea prescriptivă, ele intră în dezbatere cu cei care au criticat modernizarea pentru consecinţele ei negative. Ei prezintă toate aceste fenomene ca pe un rău necesar, deci un preţ pe care societatea românească a trebuit să-l plătească pentru a se moderniza, dezvoltarea în sens occidental fiind la rândul său apreciată ca necesară, ireversibilă şi pe termen lung benefică. Iar criticile la adresa modernizării sunt prezentate ca simptome ale unei reacţii viscerale faţă de nou a spiritelor tradiţionaliste: parţial iraţionale, ele sunt labile logic şi deficitare în privinţa informaţiei istorice. Ca atare, Zeletin şi Lovinescu reprezintă referinţe obligatorii pentru orice încercare de a construi o alternativă intelectuală la endemicul izolaţionism cultural românesc. În măsura în care avem nevoie de o tradiţie de

---

Idem, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1995, pp. 21-26; Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, Humanitas, 1997, pp. 13, 54; Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României”*, Cluj-Napoca, Dacia, 1999, pp. 32-33, 192-199. Aceeaşi perspectivă este împărtăşită, în linii mari, şi de unii autori străini: Keith Hitchins, *România, 1866-1947*, trad. de George G. Potra şi Delia Răzdolescu, Bucureşti, Humanitas, 1998 [1996], pp. 292-297; Catherine Durandin, *Istoria României*, trad. de Liliana Buruiană Popovici, Iaşi, Institutul European, 1998, pp. 182-183, 201-202.

gândire autohtonă pe care să o opunem acelor curente ideologice asociate, pe rând, cu dreapta radicală interbelică şi cu comunismul naționalist, Lovinescu şi Zeletin vor figura întotdeauna ca pietrele sale de fundament.

O perspectivă mai nuanțată ne spune că, într-un mod foarte vizibil la Zeletin, dar într-o măsură însemnată şi la Lovinescu, occidentalismul şi antitradiționalismul fac corp comun cu o legitimare a *statu-quo*-ului social şi politic al României de după Primul Război Mondial. Lăsând pentru moment deoparte cazul lui Lovinescu, e uşor să observăm un lucru care nu este spus întotdeauna cu claritate atunci când este invocată gândirea lui Zeletin: anume, faptul că el nu pledează pentru modernizare la modul abstract, ci pentru un anumit tip de modernizare sau occidentalizare. Zeletin apără, împotriva detractorilor săi, strategia de modernizare urmată de elita politica românească, al cărei nucleu a fost reprezentat, înainte şi după război, de conducerea Partidului Național Liberal. Continuitatea acestei elite, din deceniul constituirii statului român modern (1856-1866) până în perioada interbelică a fost remarcabilă, iar ponderea liberalilor în componența sa nu a încetat să crească. Problema occidentalizării şi critica elitei modernizatoare ca agent al occidentalizării au fost, de la bun început, strâns corelate, iar pledoaria prooccidentală a lui Zeletin este, în mod corespunzător, cealaltă fațetă a unui elogiu al elitei occidentalizante. Tradiționalismul a reprezentat nu doar o expresie a scepticismului modernizator, dar şi o critică a partidului liberal, iar occidentalismul se prezintă, în opera lui Zeletin, ca o apologie a politicii aceluiaşi partid. Criticile antiliberale au fost exprimate de patru curente ideologice:[2]

---

[2] Z. Ornea, *Sămănătorismul*, Bucureşti, Minerva, 1970; Idem, *Poporanismul*, Bucureşti, Minerva, 1972; Idem, *Junimea şi junimismul*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1975; Idem, *Curentul cultural de la* Contemporanul, Bucureşti, Minerva, 1977. Vezi şi Paul E. Michelson, „Romanian Perspectives on Romanian National Development", în *Balkanistica* 7, 1981-1982, pp. 92-120;

cele de dreapta, anume junimismul (conservator) şi naționalismul autohtonist, şi cele de stânga, anume socialismul şi poporanismul (forma românească a populismului est-european[3]). Cum Partidul Național Liberal a reprezentat prin excelență „puterea", pe tot cuprinsul perioadei, putem desemna toate aceste curente intelectuale prin termenul generic de „ideologii de opoziție", tratându-le ca părți componente ale „culturii critice". Cu excepția socialismului, toate aceste discursuri au combinat critica elitei cu o poziție tradiționalistă. Pe urmele altor autori, Zeletin consideră că socialismul românesc este, şi el, un tradiționalism deghizat, şi ca atare include toate cele patru orientări sub aceeaşi rubrică a tradiționalismului. Indiferent dacă acceptăm sau nu caracterizarea socialismului oferită de Zeletin, este relevant că socialiştii români critică şi ei strategia specifică de adoptare a civilizației occidentale promovată de elita liberală.

În mod obişnuit, atunci când vorbim despre occidentalismul lui Zeletin şi – mai inconsecvent – despre apologetica sa proliberală, ne raportăm la cele două cărți principale ale sale, apărute în 1925 (*Burghezia română*) şi, respectiv, 1927 (*Neoliberalismul*).[4] O reconstituire istorică mai atentă ne

---

Alexandra Laignel-Lavastine, „Le XXe siècle roumain, ou la modernité problématique", în Chantal Delsol, Michel Maslovski, dirs., *Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 563-587.

3 David Mitrany, *Marx against the Peasant. A Study in Social Dogmatism*, New York, Collier Books, 1961 [1951]; Ghiță Ionescu, „Eastern Europe", în Ghiță Ionescu, Ernest Gellner, eds., *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1970 [1969], pp. 97-121.

4 Informațiile despre viața şi opera lui Zeletin sunt preluate din C. D. Zeletin, „Ştefan Zeletin 1882-1934. Notă biografică", în Ştefan Zeletin, *Burghezia română*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Humanitas, 1991 [1925], pp. 5-17; Idem, „Cronologie", în Ştefan Zeletin, *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927], pp. 10-18. Vezi, de asemenea, Cezar Papacostea, *Ştefan Zeletin. Viata şi opera*, Bucureşti, Editura Autorului, 1935; Valeriu D. Bădiceanu, *Ştefan Zeletin, doctrinar al burgheziei româneşti,*

arată că aceste două volume sunt cele mai importante secvențe ale unui ciclu publicistic început în 1921 şi continuat până la moartea autorului în 1934. Patru din cele cinci capitole ale primei lucrări şi toate capitolele celei din urmă au apărut mai întâi, sub formă de articole, în revistele vremii. Pe lângă cele două cărți celebre, alte două volume mai adună articole din aceeaşi categorie: este vorba de broşurile *Istoria socială* (1925) şi *Naționalizarea şcoalei* (1926). În aceeaşi grupă de lucrări trebuie aşezate două manuale pentru liceu publicate în 1930: *Instrucție civică* şi *Economie politică*. Multe dintre articole au rămas însă necolectate în volume şi nu au mai fost reeditate.

Pe lângă cărțile menționate mai sus, opera publicată a lui Zeletin mai cuprinde trei lucrări cu caracter filozofic – *Evanghelia naturii* (1915), *Sextus Empiricus. Scurtă expunere a filozofiei sceptice* (traducere şi comentariu, 1923) şi *Nirvana. Gânduri despre lume şi viață* (1928) – şi două cu caracter literar: pamfletul *Din țara măgarilor* (1916) şi fragmentul memorialistic *Retragerea* (1926). O serie de articole ar putea fi încadrate, de asemenea, în categoriile literaturii şi filozofiei. Observăm că, dintre ultimele cinci cărți menționate, trei au apărut după pragul cronologic al anului 1921 la care m-am referit. Ele au fost însă scrise înainte de acel an şi publicate cu întârziere. Cercetând lista articolelor lui Zeletin constatăm că cele filozofice sau literare dispar, şi ele, după 1921. Astfel încât se pare că întreagă operă a lui Zeletin cu alt conținut decât cel social-politic a fost redactată înainte de 1921, după această dată preocupările politice – cvasiinexistente până atunci – devenind aproape exclusive.

În afară de *Burghezia română* şi *Neoliberalismul*, *Din țara măgarilor* este singura scriere a lui Ştefan Zeletin ce s-a bucurat până acum de atenție. Este şi singura care a fost

---

Bucureşti, f. e., 1943; Dumitru Mureşan, *Concepția economică a lui Ştefan Zeletin*, Bucureşti, Ed. Academiei R. S. R., 1975; Paul E. Michelson, „Procesul dezvoltării naționale române. Contribuția lui Ştefan Zeletin”, în *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol”* 24/1, 1987, pp. 365-374.

raportată la imaginea convențională a lui Zeletin, constituită pe baza primelor două cărți. Este foarte vizibil, chiar pentru un cititor neatent, că din paginile ei ne vorbește un autor ce nu și-a conturat încă sistemul de idei care îl va face celebru. Dar acest autor a fost situat totuși – de către puținele comentarii ce i-au fost consacrate – în relație de continuitate cu cel din perioada clasică. Ironia – chiar extravagantă – a pamfletului din 1916 pare a fi înțeleasă ca o etapă a evoluției intelectuale ce conduce, în mod liniar, către analizele sociologice ale lui Zeletin din etapa sa matură: ea marchează desprinderea sa de prejudecățile naționaliste, o precondiție a viitoarei sale argumentații occidentaliste.[5] S-ar părea, deci, că dezvoltarea intelectuală a lui Zeletin este ușor de reconstituit: textele literare și filozofice de până la 1921 ori le pregătesc pe cele politice, apărute începând din acel an, ori sunt fără legătură cu ele și trebuie privite ca neconcludente pentru studiul lui Zeletin ca gânditor politic.

Cred că această concepție despre evoluția lui Zeletin este eronată. Articolul de față este o încercare de a o corecta. Mai precis, cred că, înainte de Zeletin, gânditorul politic de după 1921, trebuie să situăm nu un scriitor nepreocupat – sau preocupat prea puțin, sau într-un registru exclusiv frivol și pamfletar – de subiecte politice, ci unul care abordează aceleași subiecte politice ce îi vor reține atenția și după 1921, exprimând însă opinii radical diferite în legătură cu ele. Mai potrivit decât să vorbim despre o fază prepolitică și una politică în evoluția lui Zeletin ar fi, deci, să distingem între doi gânditori politici Ștefan Zeletin, cel de-al doilea înlocuindu-l pe primul, în mod subit, în anul 1921.

---

[5] C. D. Zeletin, „Cuvânt înainte”, în Ștefan Zeletin, *Din țara măgarilor*, ed. de Cristian Preda, București, Nemira, 1998 [1916], p 17: „Între cele două scrieri, *Țara măgarilor* și *Burghezia română*, se așterne drumul dintre catagrafierea stărilor de fapt și înțelegerea cauzelor acestora. Astfel, *Țara măgarilor* rămâne să apară ca un mănunchi de fișe documentare […] ce-i va fi folosit operei sociologice”.

Scrierile literare şi filozofice nu constituie o etapă pregătitoare pentru reflecţia social-politică. Ele fac corp comun cu gândirea politică a primului Zeletin şi, asemeni acesteia, dau glas unei concepţii asupra domeniului foarte diferită de opiniile celui de-al doilea Zeletin. Aşa cum voi arăta, cele două secvenţe ale gândirii lui Zeletin se situează chiar în opoziţie. Al doilea Zeletin îşi construieşte sistemul de idei ca o inversiune metodică a ideilor celui dintâi. După 1921, Zeletin aprobă ceea ce dezaprobase până atunci, oferă justificări pentru lucruri considerate anterior ca nejustificabile, face pledoarii pentru idei pe care mai înainte le condamnase. Obiectul acestei intervenţii este, mai întâi, cel de a recupera o secvenţă a istoriei ideilor politice româneşti rămasă până astăzi necunoscută – cea a primului Ştefan Zeletin –, trasând linia de demarcaţie dintre cele două faze ale reflecţiei politice a autorului. Comparaţia dintre acestea sugerează, însă, unele consideraţii cu o relevanţă mult mai amplă, dezvoltate în final.[6]

Primul Zeletin: un critic al Partidului Liberal

Ştefan Zeletin s-a născut în 1882 în satul moldovean Burdusaci. Cu excepţia anilor 1909-1912, când s-a aflat la studii în străinătate – la universităţile din Berlin, Leipzig, Erlangen, Paris şi Oxford, studii încheiate cu un doctorat în filozofie la Erlangen în 1912 –, el şi-a petrecut viaţa, până la vârsta de 38 de ani (adică în 1920), în Moldova. Din 1909 a

[6] Pentru semnificaţiile multiple ale studiului biografic: Franco Ferrarotti, „Biography and the Social Sciences", în *Social Research* 50: 1, 1983, pp. 57-80; Paschalis M. Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 3-13.

ocupat postul de profesor de limba germană la liceul Codreanu din Bârlad. În 1920 se stabileşte la Bucureşti, unde ocupă un post similar (predând în plus şi economia politică) la liceul Mihai Viteazul. În 1927 părăseşte capitala şi se reîntoarce în provincia natală, de această dată pentru a ocupa o catedră („Introducere în Filozofie şi Istoria Filozofiei Vechi şi Medievale") la Universitatea din Iaşi, pe care o va păstra până la moartea sa prematură. Perioada bucureşteană a lui Zeletin a durat deci opt ani, din 1920 până în 1927. Observăm un lucru important: scrierile politice care l-au făcut celebru au început să apară – şi au fost redactate – după mutarea la Bucureşti, iar esenţialul lor a fost elaborat în perioada cât a locuit în capitală, între 1921 şi 1927.

În 1921, atunci când – la vârsta de 39 de ani – apologetul Partidului Naţional Liberal publică primul text de acest fel,[7] el era autorul a două mici volume – *Evanghelia naturii* şi *Din ţara măgarilor* – şi al unei serii de articole. Am spus deja că prea puţin din ceea ce scrisese sau publicase până atunci are un conţinut politic explicit. Există însă câteva (mai precis, patru) articole ce precedă momentul 1921 – două dintre ele fiind publicate în primele luni ale aceluiaşi an – şi tratează probleme politice. Ele au apărut imediat după mutarea la Bucureşti, în 1920 şi 1921.[8] Dacă

---

7 Ştefan Zeletin, „Revoluţia burgheză în România, I: « Era nouă ». Dezvoltarea socială a României dela 1829 până la 1866, şi naşterea oligarhiei române", în *Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială* 3: 2-3, 1921, pp 223-263. Articolul avea să devină capitolul I al *Burgheziei române*.

8 Ştefan Zeletin, „Intelectualii români şi proletariatul", în *Ideea europeană* 2: 55, 5-12 dec. 1920, pp. 2-3; Idem, „Naţionalism si ţărănism", în *Convorbiri literare* 52: 12, 1920, pp. 769-774; Idem, „Parlamentul fantomă. Sfârşitul unei legende", în *Ideea europeană* 2: 59, 30 ian.-6 feb. 1921, p 2; Idem, „Capitalismul liberal şi politica", în *Ideea europeană* 3: 69, 19-26 iunie 1921, p. 2. Ultimul text a apărut sub semnătura „Un intelectual mai bătrân", într-un grupaj de articole consacrate cărţii lui Dumitru

prin tematică par a aparţine perioadei bucureştene, prin orientare aceste texte aparţin în mod vizibil perioadei anterioare, „provinciale". Ele constituie dovada documentară pe care îmi întemeiez afirmaţia referitoare la existenţa primului Zeletin. În lumina lor, textele nepolitice ale aceleiaşi perioade ne apar într-o nouă lumină, ele îşi dezvăluie un conţinut politic neexplicit, latent, imposibil de degajat atâta timp cât sunt abordate din perspectiva *Burgheziei române*. Articolele din 1920 şi 1921 reprezintă epilogul perioadei moldoveneşti – precumpănitor filozofică şi literară – şi prologul celei bucureştene – precumpănitor politică. În ele se cristalizează, devenind explicită, concepţia politică iniţială a autorului, chiar înainte de a fi total abandonată şi înlocuită printr-o alta care o contrazice.

Primul Zeletin este un autor violent polemic, iar obiectul criticilor sale este foarte bine individualizat. El este reprezentat de elita conducătoare a României, mai precis de Partidul Naţional Liberal, care „a guvernat mereu, chiar din opoziţie"[9] de la întemeierea statului modern, supremaţia sa fiind zdruncinată abia de guvernarea Blocului Parlamentar din 1919 – o guvernare „care, de altfel, pe lângă îndrăzneală nu a dovedit nici putere, nici pricepere". Reproşurile pe care Zeletin le face elitei liberale derivă, toate, din constatarea unei neconcordanţe esenţiale între pretenţii şi realitate. Liberalii se recomandă ca reprezentanţi ai clasei burgheze, agenţii capitalismului în România, care acţionează în sensul unei dezvoltări sociale româneşti după modelul societăţilor occidentale. Aşa-zisa burghezie românească este însă o clasă de birocraţi, ce îşi extrag veniturile din exploatarea bugetului şi a căror influenţă se bazează nu pe excelenţa economică, ci

---

Drăghicescu, *Evoluţia ideilor liberale*, Bucureşti, Imprimeriile „Independenţa", 1921. Este precedat de un articol semnat „Un intelectual tânăr" (pp. 1-2), şi urmat de replica lui Drăghicescu (pp. 2-3).

9 Zeletin, „Capitalismul liberal şi politica". În continuare, citatele din text provin din acest articol.

pe manipularea aparatului de stat în propriul folos: „Temelia puterii [...] economice” a burgheziei național-liberale „e creată în chip artificial”, ea este reprezentată de „un edificiu economic creat prin politică”. Prin intermediul mecanismelor politice, liberalii controlează o industrie artificială, menținută în viață prin subvenții şi protecționism. Industrie care nu ființează în beneficiul întregii societăți, ci în dauna imensei majorități a populației, adică a țărănimii, ce trebuie să poarte în spate sarcinile fiscale aferente practicilor protecționiste: „Capitalismul român” este „un adevărat pensionar al statului: întreprinderea sa slujeşte de simplu pretext spre a i se acorda această pensie. Şi de acest fel e întreaga economie liberală: uriaşă plantă parazitară, ce a fost sădită pe agricultură”. Căci „nu o mai mică calamitate pentru țara noastră”, spune Zeletin, „e întinsa rețea de bănci pe care ne-a hărăzit-o partidul liberal. Într-o evoluție normală, capitalismul bancar e cel mai înalt stadiu la care ajunge dezvoltarea industriei. El nu creează venituri noi, ci dimpotrivă izvorăşte el însuşi din crearea de noi venituri. Unde ajunge însă o țară, când îşi creează un capitalism de bancă fără a-şi deschide şi izvoare noi de venituri, aceasta a arătat-o Nicolas On” – celebrul economist rus aparținând de curentul populist – „pentru Rusia”. El „a dovedit în chip documentat că suprapunerea unui sistem modern de circulație peste o producție agricolă primitivă duce la completa sărăcire a țărănimii, ale cărei ultime rezerve sunt pompate pe această cale în buzunarele câtorva magnați ai marii finanțe”. Iar observațiile lui Nicolas On referitoare la Rusia se verifică întru totul în cazul românesc: „Şi la noi nu e altfel. Necunoscătorul în materie de economie, care rătăceşte azi prin somptuoasele birouri ale Băncii Naționale, puțin bănuieşte cât costă pe țăranul român această luxoasă instituție, împreună cu nenumăratele ei surori mai târziu venite!”

Zeletin aprobă deci întru totul acuzația „ce se aduce în mod curent liberalilor, cum că ei amestecă politica în afaceri”. Şi aceasta în pofida faptului că autorul declară a

nu fi „împotriva capitalismului ca atare” şi a nu împărtăşi „scrupulele” foarte răspândite „față de atmosfera culturală creată de capitalism”. Deşi aprobă, cum am văzut, unele opinii ale populiştilor, Zeletin nu îşi însuşeşte „credința poporanistului ruso-român asupra putinței de a « ocoli capitalismul »”.[10] Dar, afirmă el, „nu e decât drept a releva că marele capital, spre a-şi justifica dreptul la viață, nu trebuie să ducă o viață parazitară, servind ca simplu mijloc de a spolia singurul izvor de venit al țării: agricultura. Capitalul trebuie să trăiască din puterile sale proprii – şi partidul nostru liberal e încă departe de acest stadiu”.

Această relație dintre economie şi politică nu a caracterizat societatea românească de la începuturile modernizării. Burghezia – sau, mai precis, pseudoburghezia – liberală „a luat ființă [...] sub influența burgheziei franceze după revoluția de la 1848”. Iar tendința sa inițială a fost cea de a se constitui într-un simplu agent al expansiunii economice a Occidentului, pe calea liberului schimb: „Dorința sinceră a lui I. Brătianu-tatăl era de a face din România un fel de colonie a Franței. Se vede bine că pe atunci partidul liberal nu cunoştea încă deviza « prin noi înşine »”. După câteva decenii însă, „capitalismul liberal ia aere de independență față de capitalismul apusean, vrând să facă pe naivi a crede că pruncul de odinioară a crescut om mare şi merge de-a binelea în picioare. [...] Când burghezia liberală s-a întărit bine pe teren politic, ea a crezut că poate utiliza puterea politică pentru a deveni şi o forță economică”. Iar mijloacele de care s-a folosit pentru a atinge acest scop sunt binecunoscute: „Un sistem de premii şi avantaje de tot felul, pe care burghezia noastră național-liberală, atotputernică în politică, şi le-a legiferat mereu

---

[10] Pentru teoria economică a populismului est-european: Mitrany, *Marx against the Peasant*; Gavin Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective. Populism, Nationalism and Industrialization*, sec. ed., London, Routledge, 1989, pp. 19-61, 145-153.

singură, în dauna statului şi a țării. [...] Metoda nu a fost nicidecum originală: ea constă în aceeaşi spoliație a averii publice pe care a practicat-o peste tot capitalismul la începuturile sale”. Căci pretutindeni – adică şi în țările occidentale, cu o evoluție „normală”, la care Zeletin raportează în repetate rânduri situația românească – „în acest stadiu, adică cât timp nu e în stare să meargă pe picioarele proprii”, producția capitalistă „e silită să recurgă la politică şi să-şi creeze pe această cale cât mai numeroase privilegii”. Ceea ce caracterizează însă România este amploarea fenomenului în cauză: „Aici politica a fost în aşa măsură întrebuințată ca mijloc de înjghebare a capitalismului, încât aproape a ajuns baza ei unică; dacă s-ar retrage « industriei naționale » întregul aparat de avantaje pe care se reazămă, e mare temere că ea s-ar prăbuşi deodată ca un castel de cărți de carton”.

Dacă nu poate fi caracterizată ca o burghezie veritabilă, elita românească poate fi descrisă ca o „oligarhie” de funcționari ai statului. Ea nu poate constitui însă fundamentul social al unui edificiu instituțional autentic liberal. Sistemul politic pseudoparlamentar este contraponderea firească a economiei pseudocapitaliste: „Sistemul parlamentar român a fost croit după modelul celui francez. Cum că în Franța acest sistem era expresia unei clase sociale care la noi încă nu văzuse lumina zilei, a clasei burgheze, aceasta n-a pricinuit multă durere de cap ideologilor noştri revoluționari, acele spirite cărora li se dă numele puțin reverențios de « paşoptişti ». Dar se înțelege că în asemenea împrejurări parlamentarismul român era osândit să plutească în aer, fără nici o bază socială, şi să rămână o minciună”.[11]

O minciună „mai transparentă ca oriunde”, adaugă ce-i drept Zeletin. După cum capitalismul tuturor țărilor poate

[11] Zeletin, „Parlamentul fantomă”. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

fi acuzat de a fi fost asociat la începuturile sale cu practicile protecționiste, tot astfel parlamentarismul – fie şi cel clădit pe o bază socială adecvată – nu este nicăieri în lume ceea ce pretinde să fie: „În adevăr, parlamentarismul nu a fost niciodată şi nicăieri expresia voinței naționale, ci expresia intereselor unei singure clase sociale, el a fost unealta politică prin care stăpânitorii au exploatat pe stăpâniți, dându-se ca organ reprezentativ al ambelor clase, în vreme ce de fapt el a fost făurit totdeauna prin mijloace speciale de către clasa stăpânitoare”. Dar, ca şi în cazul capitalismului, deficiențele parlamentarismului au fost amplificate la proporții extreme în mediul românesc, prin comparație cu statele occidentale: „Altoit pe asemenea condițiuni” sociale şi economice, „parlamentul român semăna bine a academie pentru discuțiuni politice. El era fabricat de fiecare dată” – Zeletin foloseşte trecutul pentru că, aşa cum vom vedea, el consideră că situația s-a schimbat după războiul mondial – „de partidul chemat « la datorie », prin metode administrative speciale şi foarte eficace. Odată sesiunea începută se discuta frumos şi se guverna în numele țărănimii – dar fără nici un reprezentant al țărănimii. Astfel, liniştea era patriarhală, nici un ales al clasei exploatate nefiind de față ca s-o tulbure. Se vorbea în tihnă şi se dormea bine”. Un indiciu clar al viciilor parlamentarismului românesc este reprezentat de formele violente pe care le-a luat conflictul social în istoria recentă a țării: „Răscoalele țărăneşti, un fenomen social de o sinistră periodicitate de la introducerea parlamentarismului, sunt cea mai elocventă osândă a acestui sistem, şi totodată dovada indiscutabilă a ceea ce e artificial şi nesincer în existența sa. În adevăr, într-o țară cu parlamentarism normal, o clasă socială nu are nevoie de mijloace violente pentru a-şi spune păsurile: ea are putința de a face aceasta în parlament, prin aleşii ei. Numai într-o țară unde parlamentul e pe dea-ntregul creația clasei stăpânitoare, cum a fost la noi, unde stăpânitorii se încumetează a hotărî singuri de soarta stăpâniților, fără a

binevoi să tolereze în adunarea legiuitoare vreun reprezentant real al acestora, numai acolo exploatații se văd siliți a recurge la mijloace extraparlamentare, la tulburări violente, spre a-şi aduce durerile la cunoştința celor mari. Linişte în parlament, foc şi prăpăd în țară, sunt cele două aspecte ale aceleiaşi situații sociale, atât de falsă, în care se afla țara noastră înainte de război. [...] Parlamentul român a fost deci, şi în mediul român nici nu putea să fie [altceva], decât un organ de dominație a ceea ce s-a numit « oligarhie ». [...] Liniştea sa, în care nu se oglindea nimic din frământările sociale ale țării, fiindcă exploatații erau ostracizați sistematic dintr-însul, îl arată pe față drept ceea ce era de fapt: areopagul august al oligarhiei, pe care muritori din teapa celor ce-şi câştigă viața în sudoarea frunții n-aveau voie să-l profaneze".[12]

Ca mulți alți autori ai vremii, Zeletin nu este întotdeauna precis şi consecvent în întrebuințarea conceptelor. El afirmă, cum am văzut, că elita socială şi politică a României nu este o burghezie autentică, ci o clasă de birocrați, a căror putere se bazează pe controlul statului şi al economiei dirijate de stat. Uneori, însă, el îi caracterizează pe membrii oligarhiei mai simplu, ca pe nişte feudali deghizați. Aşezămintele sociale ale României, argumentează el, reprezintă o mixtură de feudal şi modern, învelişul constituțional şi instituțional burghez ascunzând un conținut arhaic. „Întreaga noastră organizație socială",

---

[12] Pentru caracteristicile parlamentarismul românesc şi est-european: Paul A. Shapiro, „Romania's Past as Challenge for the Future: a Developmental Approach to Interwar Politics", în Daniel Nelson, ed., *Romania in the 1980's*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1981, pp. 17-67; Nicos P. Mouzelis, *Politics in the Semi-periphery: Early Parliamentarism and Late Industrialisation in the Balkans and South America*, Basingstoke, Houndmills, 1986; Mattei Dogan, „Romania, 1919-1938", în Myron Weiner, Ergun Ozbudun, eds., *Competitive Elections in Developing Countries*, Durham, Duke University Press, 1987, pp. 369-389.

spune Zeletin, „a purtat un caracter strict feudal, înainte ca şi după împroprietărirea de la 1864. Deosebirea e numai că înainte acest caracter era limpede, pe când după această dată el a fost mascat de minciuna democrației parlamentare. De o parte o clasă restrânsă de proprietari latifundiari, de alta o imensă clasă de țărani, proprietari pitici, ce în fiecare vară se obişnuiseră a se vedea scoşi cu jandarmii la munca moşiilor boiereşti: iată temelia socială a parlamentarismului român, un aşezământ a cărui funcționare presupune existența de oameni liberi”.

Mult mai des însă, după ce neagă oligarhiei caracterul autentic burghez, el foloseşte tocmai termenul de „burghezie” pentru a o desemna. Pe baza comparației cu alți autori ai epocii, putem spune că burghezia este, în accepțiunea lui Zeletin, acea parte a oligarhiei birocratico-feudale fără origini boiereşti şi pentru care controlul asupra instituțiilor financiare şi a industriei constituite pe baze etatiste a devenit mai important, ca sursă de venituri şi putere, decât averea funciară. „În actuala noastră situație politică” – adică, în urma dispariției Partidului Conservator – „burghezia a rămas fără nici un adversar serios”, constată astfel Zeletin în 1920.[13] Iar „această stare de dezechilibru social [şi] politic, în care o țară întreagă e la discreția unui mic grup de financiari, nu poate fi spre bine”. E nevoie de o contrapondere a burgheziei şi – fireşte – a partidului liberal, ce acționează ca organizația politică a acestei categorii sociale. Din păcate însă, constată Zeletin, „Partidul Poporului, care în viața noastră publică a debutat ca o eroică reacție împotriva burgheziei, a sfârşit printr-o completă capitulare, resemnându-se să joace rolul de paratrăsnet politic al grupărilor capitaliste. Partidul socialist, singurul adversar firesc al burgheziei, e încă prea slab, iar şefii săi s-au arătat mai prejos de chemarea lor

13 Zeletin, „Naționalism şi țărănism”. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

politică”. Salvarea nu poate veni decât de la „grupările naționaliste şi țărăniste. Menirea lor [...] e de a lumina țărănimea asupra intereselor ei şi a o apăra împotriva burgheziei orăşeneşti. Altfel votul obştesc nu va aduce o schimbare de seamă în dezvoltarea [...] politică” a României, el nu va afecta cu nimic, adică, supremația oligarhiei: „Clasa burgheză, atât de restrânsă la noi, cu un rol aproape nul în producția națională, rămânând fără nici un adversar bine organizat, va putea păstra înainte acea supremație politică, pe care o exercitează de peste o jumătate de veac”. Încă o dată, este vorba aici nu despre o burghezie autentică, a cărei legitimitate în calitate de clasă conducătoare ar fi trebuit să se bazeze tocmai pe rolul său esențial în sporirea avuției naționale, ci despre o „burghezie de stat” bugetivoră şi parazitară.

Ostil burgheziei, primul Zeletin este în schimb, aşa cum rezultă din cele spuse până acum, un iubitor al țărănimii şi un adept al caracterizării sale – în tradiția lui Titu Maiorescu – drept „singura clasă reală” a societății româneşti. El nu găseşte nimic „mai îngrijorător decât lipsa unui puternic partid național țărănesc”. „Ceea ce, în împrejurările” de după război, „contribuie încă la împestrițarea vieții [...] politice” româneşti, „care şi fără aceasta este destul de tulbure, este”, după Zeletin, tocmai „coexistența unei multiplicități de grupări naționaliste şi țărăniste”. Un fapt deplorabil, căci, pe de o parte, „ideea naționalistă ca şi cea țărănistă nu poate fi decât una singură”. Iar pe de altă parte, „din considerarea evoluției noastre social-politice reiese [...] că amândouă aceste idei au acelaşi substrat social”. Cu toate acestea, „contopirea tuturor fracțiunilor naționaliste-țărăniste într-o singură grupare puternică pare un eveniment destul de îndepărtat,

deşi oarecare începuturi în această direcţie arată că în cele din urmă el va trebui să se înfăptuiască”.[14]

Ţărănismul este indicat de Zeletin ca forţa sortită să domine viaţa politică românească în viitorul apropiat. El este de admirat pentru franchețea intempestivă cu care s-a impus, în primele luni de după război. „Dintre partidele noastre, ce-şi zic « de ordine »”, observă Zeletin cu admiraţie, „singură fracţiunea ţărănistă din vechiul regat a avut curajul să se mărturisească organ de luptă de clasă”. E astfel „de prisos a discuta asupra esenţei politice a acestei grupări, căci ea a avut lăudabila sinceritate de a şi-o mărturisi singură: partidul ţărănist e organul politic de apărare a intereselor clasei ţărăneşti. [...] Născut peste noapte, după expresia bine cunoscută, ţărănismul e totuşi destinat să devină cea mai formidabilă forţă politică la noi în ţară. Când se va realiza acest eveniment politic, aceasta atârnă numai de priceperea şi graba cu care şefii ţărănişti vor izbuti să organizeze clasa ţărănească şi să-i deştepte conştiinţa intereselor ei deosebite. E firesc că acest curent nu se putea naşte înainte de votul obştesc. Căci o clasă socială nu se poate organiza în partid politic decât după ce capătă egalitate politică. Iată de ce ţărănismul s-a născut brusc a doua zi după votul obştesc, spre marea surprindere

---

[14] În exegeza istorică românească a persistat o ambiguitate în legătură cu relaţia dintre direcţia ideologică poporanist-ţărănistă şi cea a naţionalismului tradiţionalist al grupării sămănătoriste: vezi, de exemplu, H. Sanielevici, *Poporanismul reacţionar*, Bucureşti, Socec, 1921; Dan Smântânescu, *Mişcarea sămănătoristă: studiu istoric-literar*, Bucureşti, Tipografia „Bucovina” I. E. Torouţiu, 1933. Este totuşi larg răspândită tendinţa de a considera ca „un loc comun al istoriei literaturii române faptul de a face o deosebire între spiritul conservator, romantic, de dreapta al revistei *Sămănătorul*, şi spiritul liberal-progresist, realist, de stânga, al *Vieţii româneşti*”: vezi Sorin Alexandrescu, „Populism şi burghezie: România la începutul secolului XX”, în *Privind înapoi, modernitatea*, trad. de Mirela Adăscăliţei et al., Bucureşti, Univers, 1999, p. 93.

a tuturor celor suferinzi de miopie social-politică. Aceştia îşi închipuiau cu naivitate că masa imensă a ţărănimii se va lăsa dusă înainte de cele două partide « istorice », reprezentante ale unor clase sociale modeste”.

Zeletin alătură astfel termenii „naţional” şi „ţărănesc”, cu mult înainte ca asocierea lor să fie consacrată prin apariţia unui partid cu această titulatură. O face nu întâmplător, ci în virtutea felului cum înţelege mişcarea ţărănistă, în legătură cu întreaga istorie a curentelor ideologice româneşti. Ţărănismul este, pentru el, doar o nouă faţetă a vechii ideologii a naţionalismului. Înrudirea celor două curente de idei – în fapt, identitatea dintre ele – este însă mascată de istoria sinuoasă a naţionalismului românesc, astfel că Zeletin îşi propune să o dezvăluie printr-o analiză a acestei istorii.

„Naţionalismul român”, explică Zeletin, „s-a născut ca o mişcare de reacţiune împotriva burgheziei.[15] După revoluţia de la 1848, când o mână de boieri şi cărturari au început să introducă la noi, fără nici o alegere, aşezămintele burgheziei franceze, ameninţând astfel să înăbuşe dezvoltarea liberă a spiritului român, naţionaliştii au crezut că trebuie să ia o atitudine opusă. Ei au făcut front împotriva invaziei aşezămintelor străine, cerând înlocuirea lor cu instituţii izvorâte din ceea ce e specific sufletului român”. Deşi „a început în câmpul culturii şi a păstrat mereu caracterul predominant de curent cultural”, naţionalismul „nu putea să rămână exclusiv în sferele teoriei, dacă vroia să aibă vreo înrâurire socială. [...] Şi [...] nu e nevoie de multă

---

[15] Pentru problema rădăcinilor sociale ale naţionalismului est-european: Peter F. Sugar, „External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism”, în Peter F. Sugar, Ivo J. Lederer, eds., *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle, The University of Washington Press, 1969, pp. 3-54; Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, transl. by Ben Fowkes, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Un titlu recent: Marco Dogo, Guido Franzinetti, eds., *Disrupting and Reshaping: Early Stages of Nation-buiding in the Balkans*, Ravenna, Longo Edittore, 2002.

pătrundere, spre a înțelege că o mişcare îndreptată împotriva burgheziei noastre național-liberale, trecând de la teorie la practică, trebuia să se contopească cu adversarul politic firesc al burgheziei: cu partidul conservator al marilor proprietari de pământ. Astfel la începuturile sale găsim naționalismul român în strânsă legătură cu conservatorismul. În tabăra conservatoare apar reprezentanții de elită ai ideii naționaliste, spirite ce sunt în acelaşi timp şi corifeii mişcării noastre culturale: Eminescu, Maiorescu, dnii S. Mehedinți, C. Rădulescu-Motru, precum şi dl. N. Iorga, la începutul vieții sale politice". Şi „dl. P.P. Negulescu", cel care „încercase chiar la o vreme să dea o bază sociologică ştiințifică atitudinii naționaliste conservatoare, ridicând într-un studiu de revistă, împotriva spiritului revoluționar al burgheziei române, concepția evoluției organice a societăților. [...] În acest timp, ideea naționalistă se confunda cu ideea conservatoare. De o parte şi de alta se imputa burgheziei național-liberale că societatea nu se dezvoltă prin salturi sau rupturi cu ea însăşi, ca aceea pe care o îndeplinise la noi acest partid de la 1848 încoace: societatea se dezvoltă în chip spontan din trecutul ei propriu". Iar „în forma sa cea mai limpede găsim naționalismul român la acel spirit, pe care azi îl privesc toți ca protagonistul acestei mişcări: *la Eminescu*. În articolele sale se află toate elementele după care s-a îndrumat în urmă curentul naționalist".

Inițial, naționalismul a căpătat deci o nuanță aristocratică, fiind asociat cu Partidul Conservator. Dar „îndrumarea curentului naționalist spre lagărul conservator, deşi o necesitate politică la început, a fost totuşi spre marea sa daună. Înainte de toate, în această ipostază el nu se putea impune atenției publice ca o mişcare proprie. [...] Apoi, unirea naționaliştilor cu conservatorii avu ca urmare răspândirea unanimă a credinței că naționalismul ar fi în chip necesar retrograd. [...] Dar împotriva unei asemenea prejudecăți trebuie să se ridice orice om luminat". Condamnarea

naționalismului ca intrinsec reacționar se datorează unei confuzii foarte răspândite între „două concepții diametral opuse ale naționalismului, provenite din îndoitul înțeles a ceea ce desemnăm prim cuvântul « națiune ». Pentru unii națiunea înseamnă o anumită formă de organizare socială: a răsturna această organizație înseamnă, în acest caz, a fi duşman al națiunii. Acesta e patriotismul burghez al partidelor național-liberale şi, în genere, al tuturor spiritelor conservatoare. Pentru aceştia națiunea se identifică cu organizarea ei în stăpâni şi stăpâniți. [...] Ar fi grotesc", crede Zeletin, „să atribuim naționalismului român o asemenea concepție naționalistă, câtă vreme el a luat ființă tocmai în lupta cu burghezia eterogenă de sufletul românesc". După cealaltă concepție „națiunea înseamnă un anumit suflet obştesc, cristalizat în anumite aşezăminte culturale. A-ți iubi națiunea înseamnă atunci a apăra dezvoltarea liberă a acestui suflet, existența acestor aşezăminte, fără a le face să atârne de organizația socială, pe care o îmbracă națiunea într-o epocă sau alta. Se pare că această concepție, în totul democratică, e aceea ce corespunde mai mult spiritului naționalismului român. Căci acesta nu s-a născut cu scopul de a apăra o anume organizație socială română, ci de a apăra spiritul român amenințat de a fi înăbuşit prin încătuşarea sa în aşezăminte străine".

„Alianța [...] cu clasa boierească a fost" deci, pentru naționalismul românesc, „numai o urmare a situației politice". El se democratizează acum şi apare, după război, sub înfățişarea țărănismului: „Dealtfel, încă înainte de distrugerea celor din urmă resturi ale clasei boiereşti prin desființarea marii proprietăți, cea mai numeroasă fracțiune naționalistă se desprinsese de partidul conservator, îndrumându-se spre clasa țărănească. [...] Cu mult înainte de naşterea partidului țărănist ca grupare politică, țărănismul ca orientare artistică [şi] culturală alcătuia trăsătura predominantă a naționalismului, în noua sa fază de viață proprie. Cel ce urmăreşte însă curentul naționalist

în dezvoltarea sa pricepe lesne că conservatorismul, ca şi antisemitismul, nu sunt caractere inerente firii sale, ci trăsături vremelnice, provenite din alianțe temporare, politice sau personale. Asemenea alianțe au făcut naționalismului mai mult rău decât bine, aruncând asupra sa culori false şi făcând astfel să se întunece adevărata sa esență". Odată îndepărtate măştile sale episodice, naționalismul român se dezvăluie ca „un curent cultural şi social-politic ce are ca parte negativă lupta împotriva burgheziei de la oraşe, iar ca parte pozitivă apărarea manifestărilor sufletului român, a tradițiilor române, cărora se dă ca temelie socială la început clasa boierească, [iar] în faza din urmă clasa țărănească". E nevoie ca toate forțele ce se opun oligarhiei să se strângă în jurul mişcării țărăniste, ea fiind moştenitoarea tuturor formelor de protest anterioare față de politica oligarhiei şi singura ce are şanse reale să disloce de la cârma statului elita liberală.

Aprecierea pozitivă a naționalismului „de stânga" țărănist se extinde astfel, la Zeletin, într-o apreciere retrospectivă la fel de favorabilă a naționalismului „de dreapta" anterior. Tot astfel cum priveşte țărănismul ca – în mod esențial – o formă de naționalism, el nu distinge între ideologia conservatoare a Junimii şi formele de gândire naționalistă unde dimensiunea tradiționalismului apare ca mai accentuată. El le priveşte pe toate ca pe nişte variații ale binecunoscutelor idei de „specific național" şi de „evoluție organică", precum şi ca pe expresii ale unei reacții legitime împotriva modernizării imitative. „Între naționalism" – noțiune ce cuprinde, pentru el, şi curentul junimist – „şi țărănism nu e nici o deosebire", poate conchide astfel Zeletin. Dacă acceptăm că „individualitatea unei mişcări politice e determinată: a) de interesele clasei sociale pe care se reazămă şi b) de atitudinea pe care o ia față de clasele potrivnice", atunci, „sub amândouă aceste raporturi, între naționalism şi țărănism nu s-a găsit nici o deosebire: şi unul şi altul se altoiesc pe clasa țărănească, ale cărei

interese le apără împotriva aceluiaşi adversar, botezat cu numele de « oligarhie ». În ceea ce priveşte înțelesul acesteia din urmă", înainte de război „ar fi putut fi oarecare divergențe între cele două curente. Naționalismul se îndreaptă, potrivit cu tradiția sa de naştere, împotriva oligarhiei burghezo-liberale, în vreme ce țărănismul, ascultând şoapta durerilor de veacuri, vizează oligarhia marilor proprietari, vechii aliați ai naționaliştilor". Dar, „după ştergerea clasei [...] boiereşti, în cele din urmă ale sale rămăşițe, rămâne în fața țărănimii un singur potrivnic: oligarhia burgheză național-liberală. Orice grupare țărănească va trebui să lupte împotriva acesteia".

Primul Zeletin nu se înfățişează ca un autor foarte original. Ideile sale ne sună chiar extrem de familiar. În gândirea sa se intersectează cele mai importante teme ale culturii critice româneşti, adică ale ideologiilor definite prin opoziție față de practicile politice ale elitei modernizatoare liberale. Ideea „evoluției organice" a fost, astfel, tema centrală a junimismului şi a naționalismului – chiar dacă a căpătat conotații diferite în fiecare din aceste două curente intelectuale.[16] Caracterizarea societății româneşti ca un amestec de elemente feudale şi burgheze a fost comună tuturor celor patru ideologii, dar a căpătat formularea cea mai elaborată în gândirea socialistă, unde fenomenul a fost descris prin termenul de „neoiobăgie".[17] Tot o temă comună tuturor ideologiilor critice a fost cea a substituirii burgheziei, ca principal agent al modernizării, de către o clasă birocratică – sau o „oligarhie" – recrutată inițial din rândurile boierimii, dar în interiorul căreia balanța se înclină treptat în favoarea elementelor de origine nenobiliară. După cum

---

16 Ornea, *Junimea şi junimismul*; Idem, *Sămănătorismul*.

17 Ornea, *Curentul cultural de la* Contemporanul; Idem, *Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea*, Bucureşti, Cartea Românească, 1983; Michael Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea and Rumanian Marxism", în *The Slavonic and East European Review* 55: 1, 1977, pp. 63-89.

universal răspândită printre criticii sociali este caracterizarea acestei categorii sociale ca „parazitară" şi „bugetivoră". O temă de mare răsunet a fost şi cea a industriei artificiale construite în dauna economiei ţărăneşti, idee dezvoltată în special de poporanism şi ţărănism.[18]

Mai importantă decât toate aceste motive intelectuale disparate este însă prezenţa, în chiar centrul sistemului de idei al primului Zeletin, a ceea ce am putea numi principiul lor generator: ideea fundamentală ce serveşte ca fundament şi referinţă pentru toate criticile specifice la adresa modernizării imitative. Este vorba de ideea „formelor fără fond", ce se face simţită – deşi nu apare niciodată în chiar această formulare – în fundalul fiecărei pagini. Pentru Zeletin, la fel ca pentru mulţi alţi critici ai elitei care l-au precedat, fenomene ca politica oligarhică, agricultura semifeudală sau industria artificială sunt tot atâtea simptome ale unei singure maladii sociale. Iar formula „formelor fără fond" reprezintă cel mai potrivit diagnostic al acestei maladii. Pentru toate ideologiile de opoziţie, dezvoltarea socială românească este distorsionată în raport cu o normă reprezentată de evoluţia socială a ţărilor occidentale. Iar distorsiunile au rezultat din adoptarea precipitată, greşită sau incompletă a formelor civilizaţiei occidentale, în lipsa unui fond social, economic şi cultural corespunzător. Impusă de Junimea, ideea formelor fără fond este deseori atribuită junimismului în exclusivitate. Ea trebuie să fie privită însă ca un cadru intelectual ce a cuprins întreaga dezbatere ideologică românească, din anii 1860 până la instaurarea comunismului.[19] Până în deceniul

---

[18] Ornea, *Poporanismul*; Idem, *Ţărănismul. Studiu sociologic*, Bucureşti, Ed. Politică, 1969; Michael Kitch, „Constantin Stere and Rumanian Populism", în *The Slavonic and East European Review* 53: 131, 1975, pp. 248- 271.

[19] Un titlu recent: Constantin Schifirneţ, *Formele fără fond, un brand românesc*, Bucureşti, Comunicare. ro, 2007. Pentru anticipările ideii, vezi Adrian Marino, „Din istoria teoriei « formă

al şaptelea al secolului al XIX-lea, occidentalizarea a fost privită în general ca un fapt de la sine înțeles şi neproblematic. Ea este descoperită ca o provocare intelectuală în acel deceniu de către junimişti, iar terminologia „formei” şi „fondului” este semnul acestei conştientizări: problema modernizării româneşti va fi abordată, de acum înainte, în termenii relației dintre formele occidentale şi fondul indigen. Toate cele patru ideologii de opoziție descoperă, la rădăcina relelor societății româneşti, o neconcordanță între cele două elemente ale relației. Exponenții fiecărui discurs înțeleg fenomenul în felul lor şi propun strategii specifice pentru reajustarea dintre arhaic şi modern, occidental şi românesc. Junimiştii şi poporaniştii pledează, astfel, pentru ceea ce putem numi strategii de modernizare „circumspectă”, ca opuse modernizării „entuziaste” promovate de liberali. Naționaliştii cred că recuperarea unei părți a tradiției româneşti, erodată în urma contactului cu Occidentul, este deopotrivă posibilă şi necesară. Iar socialiştii pledează pentru continuarea occidentalizării, de această dată fără jumătățile de măsură vinovate pentru distorsiunile regimului neoiobag.

Critica socială[20] a primului Zeletin se prezintă, deci, ca o altă variațiune pe binecunoscuta temă a formelor fără fond. Am văzut că el nu distinge în mod clar între cele patru ideologii de opoziție, plasându-le pe trei dintre ele – junimismul, naționalismul şi țărănismul (poporanismul) – sub aceeaşi rubrică. Însă, chiar fără a fi perfect conştient de sursele lor

---

fără fond »”, în *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Iaşi, Polirom, 1995, pp. 191-198.

[20] Pentru o caracterizare a gândirii politice est-europene ca dominată de vectorii „criticii culturale” şi „criticii sociale”, vezi Paschalis M. Kitromilides, „The Enlightenment East and West: a Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political Traditions”, în *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Aldershot, Variorum, 1994, pp. 51-70; Idem, *The Enlightenment as Social Criticism*.

diferite, Zeletin se face ecoul principalelor idei ale culturii critice. Spre deosebire de reprezentanții celor patru ideologii, pentru Zeletin critica elitei liberale reprezintă punctul final al întregii argumentații. Ea nu este un preambul pentru formularea unei filozofii sociale specifice şi nu are conotații „de stânga” sau „de dreapta”. Din cuprinsul discursurilor politice româneşti ale epocii, el a decantat esențialul sociologiei critice, lăsând sub semnul întrebării remediile şi propunerile de reformă.[21] Primul Ştefan Zeletin nu aparține de nici unul dintre cele patru curente ideologice, ci se situează la intersecția lor. El interiorizează dimensiunea lor analitică, fără a-şi însuşi dimensiunea prescriptivă.

Dincolo de această diferență de ordin general, există câteva aspecte de detaliu care îl individualizează pe Zeletin în raport cu alți autori, anteriori sau contemporani, ce abordează subiecte politice. Mai întâi, argumentația sa este animată de un puternic simțământ al urgenței. Până la reforma electorală, spune el, oligarhia română se străduia – şi îşi putea permite – să păstreze măcar aparențele parlamentarismului. Dar „votul obştesc a coborât parlamentul român din cer pe pământ. Liniştea s-a sfârşit, conflictele sociale de clasă se descarcă în incinta sa în zgomotoase ciocniri politice”.[22] Deşi masele sunt uşor manevrabile datorită nivelului lor scăzut de instrucție, deşi țărănimea „e încă destul de înapoiată sub raportul intelectual spre a-şi cunoaşte bine interesele sale specifice [şi] a deosebi prietenii de duşmani”, iar „în aceste împrejurări oligarhia mai poate încă obține o majoritate, totuşi țăranii s-au dovedit în măsură a-şi strecura în parlament un impunător număr de reprezentanți reali ai nevoilor lor. Aceasta a trebuit să desfăşoare înaintea ochilor stupefiați ai « stăpânitorilor fără de drept ». o priveliste pe

[21] Menționate foarte în treacăt, ideile politice din această perioadă ale lui Zeletin au putut fi caracterizate ca „de factură țărănistă”: Mureşan, *Concepția economică a lui Ştefan Zeletin*, p. 18.

[22] Zeletin, „Parlamentul fantomă”. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

cât de neaşteptată, pe atât de penibilă. Ei, care erau obişnuiţi să mânuiască parlamentul numai cu mişcările degetului magnetic, acum se văzură salutaţi cu apostrofe din cele mai drastice, cu insulte din cele mai triviale". Confruntată cu pătrunderea maselor în arena politică, „oligarhia [...] făcu descoperirea că cu asemenea parlament nu e în stare să guverneze: el trebuia decapitat". Ceea ce s-a şi făcut, „prin autorizarea dată guvernelor de a legifera prin decrete", încă din perioada refugiului de la Iaşi al parlamentului, în timpul războiului mondial. Deşi starea de necesitate creată de război a dispărut, „preţioasa măsură a fost păstrată şi aplicată până în ziua de azi cu religiozitate. Cu aceasta, parlamentul a încetat de fapt de a mai trăi, puterea legiuitoare a trecut împreună cu cea executivă asupra guvernelor. Ultima aparenţă de democraţie a dispărut, ne aflăm în plină perioadă de dictatură, pe care nimeni nu îşi mai dă silinţa să o mascheze", afirmă apocaliptic Zeletin în 1920. Abolirea regimului parlamentar într-un stat modern nu e, desigur, „un fenomen politic unic: s-a mai întâmplat şi altă dată, şi în alte părţi. Fapt unic e însă că [în România] nimeni nu pare a-i simţi lipsa. Aceasta e tocmai cea mai splendidă dovadă că el n-a existat niciodată, a fost o irealitate politică – o fantomă". Au dreptate deci cei care, comentând ultimele evenimente, înclină „să salute cu mulţumire sfârşitul unei ere de minciună". Parlamentarismul românesc „a fost adus din afară şi sădit pe o clasă de ţărani iobagi – plantă exotică în mediu vitreg". Încă o dată, „ceea ce a lipsit şi lipseşte" acestei instituţii este o „bază socială reală. În trecutul [românesc] nu s-a ivit [...] o clasă setoasă de libertate, care să-şi cucerească parlamentul pe baricadă şi să fie gata oricând a-şi vărsa sângele pentru dânsul". În consecinţă, „cât oligarhia a putut guverna cu el, l-a tolerat; când însă el a voit să-şi ia in serios rolul de a controla guvernul oligarhic, aceasta l-a desfiinţat". O schimbare de suprafaţă, căci „lucrurile merg ca şi mai înainte". Oricum, „libertăţile

n-au existat pentru [clasele] pe care se reazămă întreaga [...] societate [românească] decât pe hârtie. În realitate a existat zapciul, sub deosebite metamorfoze. Acum se vede că ele incomodează şi pe hârtie. Şi parlamentul român tinde să-şi râdă până la capăt de menirea sa istorică, îngăduind să fie şterse şi de aici".

În al doilea rând, Zeletin, în acea perioadă un intelectualul marginal încadrându-se perfect în descrierea făcută de Eminescu „proletarilor condeiului", adoptă o atitudine (auto)critică față de condiția intelectualului în România, de unde nu lipsesc ciudate accente revoluționare. În trecut, spune el, intelectualii au beneficiat de pe urma politicii birocratice şi oligarhice. Căci boierimea occidentalistă de la 1848 care, într-o țară cu „dezvoltare normală [...] ar fi găsit sprijinul firesc în clasa burgheză", a fost silită, datorită inexistenței unei burghezii autohtone, să caute un aliat în intelighenție. [...] Purtătorii ideilor apusene fură nevoiți să caute alianța cu tânăra clasa intelectuală, care pe atunci se afla în proces de ridicare".[23] Iar intelectualii s-au raliat proiectului reformator, deoarece transformările instituționale deschideau un debuşeu enorm pentru competențele lor funcționăreşti: „Aceşti oameni, fără un alt avut decât cunoştințele lor, erau duşmanii fireşti ai privilegiilor boiereşti, care le îngrădeau calea către singura carieră pentru care erau chemați: funcționariatul. Prin puterea împrejurărilor, ei deveniră [...] aliații fireşti ai apostolilor ideilor liberale din Apus". Iar când entuziasmul revoluționar al celor din urmă a lăsat loc cinismului oligarhic, intelectualii s-au adaptat noilor condiții. Ei au constituit eşalonul inferior al oligarhiei şi se fac vinovați pentru deplorabila inflație birocratică: „Astfel, la obârşia României moderne, clasa [...] intelectuală apare în strânsă legătură de interese cu făuritorii oligarhiei". Şi „până la izbucnirea războiului, intelectualii n-au avut

---

[23] Zeletin, „Intelectualii români şi proletariatul". În continuare, citatele din text provin din acest articol.

prilej serios să rupă această legătură”. E drept că „oligarhia lua mereu partea leului din buget, dar după ea însăşi toată grija era îndreptată spre intelectuali, clasă care” – precizează încă o dată Zeletin – „la noi se confundă cu funcționarii”. Se poate spune chiar că importul de forme instituționale – „transplantarea fără orice critică şi măsură a instituțiilor apusene” – a răspuns cererii sociale a multiplicării slujbelor în aparatul de stat, deci n-a fost „decât mijlocul de a crea noi situații pentru intelectuali. Oligarhia s-a arătat aliata credincioasă a intelectualilor, fericindu-i în aşa abuzivă măsură cu burse, lefuri şi pensii, încât s-a putut spune că românul se naşte bursier, trăieşte lefegiu şi moare pensionar. La ce aparat funcționăresc birocratic, în totală disproporție cu mijloacele noastre bugetare, am ajuns cu acest sistem, ne e azi sub ochi”, exclamă Zeletin cu speranța că reprezentanții breslei sale îi vor împărtăşi amărăciunea autocritică.[24]

Pentru că „dezvoltarea […] socială” românească „a pus pătura intelectuală într-o legătură mai strânsă cu clasa stăpânitoare decât în statele cu evoluție normală”, membrii inteligheņtiei autohtone „au căpătat o mândrie de clasă, socotindu-se ca o nouă specie de privilegiați”. Iată, însă, că „împrejurările create de război sunt de natură a nimici dragostea veche între intelectuali şi clasa […] stăpânitoare”. Speculând dificultățile reconstrucției ca pe „un minunat prilej de nemaipomenite afaceri, […] guvernele […] oligarhice nu numai că opresc scăderea prețurilor, ci le urcă necontenit. Dar în vreme ce această urcare fantastică aduce sume fabuloase în buzunarul oligarhilor şi al fericiților protejați, ea face imposibilă viața funcționarilor, reduşi la o sumă lunară fixă. Orice încercare de a remedia acest neajuns s-a dovedit neeficace” şi devine tot mai clar că, „de fapt, acest rău nu mai poate fi înlăturat în interiorul

---

[24] Un bilanț internațional al abordărilor privind sociologia istorică a intelectualilor: Charles Kurzman, Lynn Owens, „The Sociology of Intellectuals”, în *Annual Review of Sociology* 28, 2002, pp. 63-90.

vechiului sistem, ci numai printr-o schimbare de sistem". O asemenea transformare politică radicală „ar avea ca urmare", cum uşor se înțelege, „o sensibilă uşurare a buzunarelor oligarhiei". Nu ne putem deci aştepta ca impulsul pentru ea să vină de la oligarhie, „din bunul temei că istoria nu dă încă pildă de vreo clasă stăpânitoare care şi-ar vârî mâinile în pungă de bună voie". Oligarhia „trebuie să fie silită la această măsură" prin mijloace revoluționare „şi pentru aceasta intelectualii nu au nici un mijloc. Căci ei, favoriții de până ieri ai oligarhiei, nici nu s-au gândit să se organizeze pentru luptă".

Până de curând, intelectualii români erau obişnuiți să privească „muncitorimea de sus". După război însă, soarta lor „a ajuns tragică. Ei duc o viață mai nenorocită decât muncitorimea. Leafa lunară a unui profesor universitar [...] o câştigă un chelner, un mecanic sau un şofeur în câteva zile". Străbătută de „un suflu de revoltă", intelectualitatea începe să înțeleagă că singura şansă de a-şi îmbunătăți condiția este de a deschide lupta pe față cu oligarhia pe calea grevei în stil muncitoresc:[25] „În acest sens trebuiră să fie îndemnați intelectualii îndeosebi de constatarea că singurii funcționari ce au izbutit să-şi asigure o viață suportabilă – ceferiştii – au bătut tocmai această cale: de câte ori revendicările lor au fost respinse, ei n-au stat să discute pe baza noțiunilor de morală şi dreptate, ci au declarat grevă". În confruntarea cu oligarhia, se pare că intelighenția nu are altă şansă de victorie decât o „grevă

---

[25] Atmosfera revoluționară a anilor respectivi a fost invocată, cel mai adesea, pentru a se explica eşecul temporar al comunismului şi geneza fascismului: vezi Lucien Karchmar, „Communism in Romania 1918-1921", în Ivo Banac, ed., *The Effects of World War I: The Class War after the Great War: The Rise* of *Communist Parties in East Central Europe*, 1918-1921, Boulder, Colo., East European Monographs, 1983, pp. 127-187; Irina Livezeanu, „Fascists and Conservatives in Romania: Two Generations of Nationalists", în Martin Blinkhorn, ed., *Fascists and Conservatives*, London, Unwin Hyman, 1990, pp. 218-239.

generală a întregii funcționărimi. [...] E adevărat că autoritățile" au prevăzut o asemenea opțiune, „refuzând funcționarilor dreptul de sindicalizare și grevă. Dar aceasta" este doar încă o dovadă „că vechea dragoste între intelectuali și oligarhie a făcut loc unei lupte fățișe".

Ar fi de așteptat ca, „ajunși aici, [...] intelectualii să privească cu simpatie, sau poate chiar să conlucreze, cu mișcarea muncitorimii, mânată de aceleași temeiuri". Alianța dintre intelectuali și muncitorime este un lucru extrem de dezirabil și – lasă să se înțeleagă Zeletin – pe termen lung extrem de probabil. Pentru a fi realizată, câteva dificultăți importante trebuie însă depășite. Muncitorii se tem încă de intelectuali, pe care îi consideră tot niște unelte ale oligarhiei. Îi și disprețuiesc, pentru manierele lor de parveniți. Iar liderii muncitorimii organizate îi consideră încă niște „spirite strâmte și chiar înapoiate", ce nu au deprins elementarul culturii revoluționare. Astfel, „cu toate avertismentele teoreticienilor celor mai străluciți că nici nu se poate concepe o mișcare muncitorească fără concursul păturii intelectuale, la noi muncitorii ca și capii lor n-au făcut nimic spre a câștiga încrederea clasei culte; dimpotrivă, par a-și fi dat toată silința de a-i jigni sentimentele cele mai intime și a-i înstrăina orice simpatie". Mai rău, intelectualii înșiși sunt incapabili încă să extragă consecința logică a noii situații politice si sociale, anume necesitatea unirii cu muncitorimea. Mândria lor de clasă superioară – „singura lor mângâiere în aceste timpuri de grea încercare" – îi împiedică să-și vadă interesele cu claritate. Cei mai numeroși dintre ei nu înțeleg „că ridicarea situației lor la nivelul vremii nu mai e cu putință în cadrul vechiului sistem", că e nevoie, deci, de „o schimbare de sistem, ceea ce numai mișcarea muncitorească poate înfăptui. Astfel, intelectualii [...] privesc proletariatul cu neîncredere". Nu e deci „de mirare a vedea aceste două mișcări, a intelectualilor și a muncitorimei, pornite din aceleași interese, îndreptate împotriva aceluiași dușman și lucrând cu aceleași

mijloace, totuşi privindu-se cu... duşmănie. În asemenea împrejurări", câştigătorul e – deocamdată – oligarhia.

În fine, deşi subscrie la condamnarea modernizării imitative în numele evoluției organice, pe urmele junimiştilor şi ale succesorilor acestora, Zeletin nu este satisfăcut de forța explicativă a teoriei formelor fără fond. Căci, dacă procesul a continuat, neabătut şi pe acelaşi făgaş, în ciuda condamnării sale cvasiunanime de către cei mai importanți gânditori români, rezultă că nişte cauze mult mai adânci decât simpla dorință de a imita Occidentul trebuie să fi stat în spatele său. „Naționalismul" – spune Zeletin care, aşa cum am arătat, include sub această etichetă toate curentele de idei ce s-au folosit de opoziția dintre „legile" organismului social şi „arbitrariul" imitației mecanice – „n-a putut depăşi marginile unei mişcări pur teoretice, [ale] unui curent de idei fără mare înrâurire practică. [...] Aceasta lasă a se înțelege că aceste principii trebuie să fi avut vreo parte slabă. Ce-i drept, stând pe terenul unilateral psihologic, cum că aşezămintele sociale sunt expresia sufletului unui popor, deci că ele trebuie să izvorască dinlăuntru în afară, nu să fie transplantate şi sădite cu violență din afară înlăuntru, naționaliştii români păreau a avea toată autoritatea ştiinței sociale de partea lor. E doar şcoala istorică evoluționistă, pe care se reazămă acum edificiul sociologiei ştiințifice. Dacă ei totuşi n-au izbutit să oprească năvălirea spiritului burghez apusean, cu formele sale de manifestare în țara noastră, aceasta învederează că lămurirea net psihologică a naşterii instituțiilor sociale trebuie să fie întregită prin căutarea unor pricini poate ceva mai adânci. De altfel o încercare de a lămuri în chip complet revoluția de la 1848 ca un fenomen social necesar, nu ca o inovație arbitrară, rămâne încă fapta viitorului".[26]

Finalul citatului de mai sus îl anunță în mod vizibil pe cel de-al doilea Zeletin, cel cu care suntem obişnuiți. Deşi

---

[26] Zeletin, „Naționalism şi țărănism".

încă nu a renunțat să condamne occidentalizarea, el este nemulțumit de felul cum este înțeleasă. Atunci când explicația va fi descoperită de Zeletin, începând din 1921, ea nu va mai servi însă pentru a condamna fenomenele negative generate de contactul României cu Occidentul, ci pentru a le oferi o justificare în numele necesității istorice. La doar câteva luni de la publicarea ultimului dintre textele analizate, un nou Ştefan Zeletin intră în scenă. Criticul acerb al elitei liberale este înlocuit de cel mai articulat apărător al ei. Iar nostalgicul tradiției autohtone devine un devotat occidentalist. După ce a colectat cu grijă principalele elemente ale culturii critice, după ce a extras deci esențialul din criticile la adresa occidentalizării exprimate de gânditorii sociali anteriori, Zeletin inversează semnele şi începe să aprobe ceea ce înainte negase, să condamne ceea ce până atunci aprobase. El construieşte o impresionantă argumentație al cărei scop este să ofere o contrazicere metodică a argumentelor exprimate de cele patru ideologii critice şi să prezinte toate consecințele sociale, politice şi culturale ale occidentalizării după strategia Partidului Național Liberal ca pe nişte fenomene naturale, ce însoțesc un proces istoric necesar.

Articolele parcurse conțin doar formularea explicită a gândirii politice a primului Zeletin. Aceeaşi critică a elitei modernizatoare liberale se găseşte, în mod implicit, în mai binele cunoscutele *Din țara măgarilor* şi *Retragerea.* Ironia celei dintâi şi diatribele celei din urmă exprimă, şi ele, filozofia socială ale cărei contururi am încercat să le identific aici. Un tablou complet al primului Zeletin trebuie să stabilească şi corespondențele dintre exprimările indirecte ale scrierilor literare şi raționamentele explicite ale articolelor politice.

Al doilea Zeletin: un apologet al Partidului Liberal

Nu îmi propun aici să ofer o analiză detaliată a lucrărilor clasice ale lui Zeletin. Voi prezenta succint ideile celui de-al doilea Zeletin astfel încât să poată fi reliefate mai bine, prin opoziție, concepțiile celui dintâi. În plus, cele două perioade din evoluția autorului se luminează reciproc. Scrierile politice de după 1921 îşi dezvăluie, şi ele, semnificații noi dacă sunt citite din perspectiva celor care le-au precedat. Perspectiva noastră de ansamblu asupra operei lui Ştefan Zeletin este întregită, în mod firesc, prin reconstituirea dezvoltării sale intelectuale.

Ideile primului Zeletin au derivat, aşa cum am văzut, din acceptarea diagnosticului junimist al formelor fără fond. Sistemul de idei al celui de-al doilea Zeletin derivă din încercarea de a contrazice acelaşi diagnostic. Descrierea societății româneşti în aceşti termeni provine – argumentează acum autorul – din faptul că analiştii sociali de toate orientările nu ştiu unde să se uite pentru a distinge fondul ce corespunde formelor importate. Ei au dreptate atunci când afirmă că singurul fundament potrivit pentru un stat parlamentar cu o vastă maşinărie birocratică este economia capitalistă. Comparația cu Occidentul pare să indice că această condiție elementară nu este satisfăcută în România. De aici, condamnarea evoluției sociale româneşti ca o distorsiune în raport cu normalitatea occidentală. Dar criticii sociali fac o mare greşeală: anume, încearcă să înțeleagă „naşterea societății române moderne [...] în analogie cu starea actuală a [celei] europene”.[27] Capitalismul românesc trebuie să fie comparat nu cu cel al Occidentului contemporan, ci cu cel care a existat în Occident cu secole înainte. Odată ce este acceptată această

---

27 Ştefan Zeletin, *Burghezia română*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Humanitas, 1991 [1925], p. 40.

idee, deosebirea – aparent fundamentală – dintre cursul de evoluție al societății româneşti şi cel al societăților mai avansate se va dovedi ca superficială. Într-adevăr, din perspectiva dezbaterilor contemporane asupra modernizării societăților înapoiate, concepția celui de-al doilea Zeletin se dezvăluie ca „un exemplu aproape perfect al unei teorii a modernizării strict uniforme".[28] Pentru el, este iluzoriu să se vorbească despre mai multe căi de evoluție de la societatea agrară, tradițională, la cea modernă, capitalistă şi este greşită împărțirea „țărilor în două mari grupe, înaintate şi înapoiate, fiecare cu legea lor specială de evoluție".[29] Există o singură traiectorie a modernizării, iar România o urmează, asemeni tuturor celorlalte țări înapoiate. Capitalismul trebuie înțeles, consideră el, nu ca o configurație socială statică, ci ca un proces evolutiv. România s-a alăturat acestei traiectorii de evoluție mai târziu decât Occidentul, sub influența Occidentului şi într-un cadru internațional determinat de transformările anterioare din Occident. Ea trece prin aceleaşi stadii de evoluție ca şi țările occidentale, parcurgându-le însă într-un ritm mult accelerat, ocazional sărind chiar peste unele dintre ele pentru a se alătura procesului evolutiv în stadiile ulterioare.

Mai concret, Zeletin deosebeşte, pe urmele austromarxistului Rudolf Hilferding, între trei etape ale istoriei capitalismului, fiecare dintre ele dominată de unul dintre segmentele clasei burgheze: „Burghezia cuprinde o

---

[28] Daniel Chirot, „Neoliberal and Social Democratic Theories of Development. The Zeletin-Voinea Debate Concerning Romania's Prospects in the 1920's and Its Contemporary Importance", în Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978, p. 39. Vezi şi Idem, „Ideology, Reality, and Competing Models of Development in Eastern Europe between the Two World Wars", în *East European Politics and Societies* 3: 3, 1989, pp. 378-411.

[29] Zeletin, *Burghezia română*, p. 45. În continuare, citatele din text provin din această carte.

trinitate socială alcătuită din cei ce produc mărfurile, sau industriaşi; din cei ce le pun în circulaţie, sau negustori; şi din cei ce ajută cu mijloace băneşti atât circulaţia, cât şi producţia, adică bancheri sau financiari" (p. 26). „În evoluţia istorică înfloreşte mai întâi comerţul, apoi se dezvoltă în mod mai anevoios industria, pe când capitalismul financiar îşi arată toată forţa economică abia în vremea noastră" (p. 34). Trebuie să distingem, deci, între fazele istorice ale capitalismului comercial, industrial şi financiar.[30] Ţările occidentale, începând cu Anglia, au parcurs prima etapă între secolele al XVI-lea şi al XVIII-lea, pe cea de-a doua în secolul al XIX-lea, fiind acum pe punctul de a trece la cea din urmă. România se află încă în stadiul capitalismului comercial. Dar cum „societatea întârziată încearcă a păşi peste faze intermediare şi a reduce la decenii calea pe care alte naţiuni au străbătut-o în veacuri" (p. 120), România – ce se conformează aici, crede Zeletin, unui model urmat de Germania, Statele Unite şi Japonia – va sări peste stadiul industrial, intrând direct în cel financiar.

Faptul că România nu a trecut şi nu va trece niciodată prin faza capitalismului industrial are consecinţe multiple. Căci celor trei etape de evoluţie economică le corespund tot atâtea tipuri de organizare politică: „Predominarea capitalismului comercial dă naştere fazei mercantiliste a burgheziei; predominarea capitalismului industrial aduce era liberalismului; iar vremea noastră, în care capitalul de bancă stă să absoarbă ambele forme de mai înainte ale capitalului, alcătuieşte faza imperialismului" (p. 34). Mercantilismul, manifestarea politică a capitalismului comercial, a cunoscut forme clasice în epoca monarhiilor absolutiste ale secolului al XVIII-lea. El reprezintă „faza de formare a burgheziei", iar „caracteristica" sa „este tutela energică a puterii de stat asupra vieţii economice îndeosebi şi a întregii vieţi sociale în

[30] Vezi Laurence Harris, „Finance capital", în Tom Bottomore et al., eds., *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, pp. 172-177.

genere. [...] Statul are atunci menirea istorică de a face « educația » burgheziei" (pp. 34-35), el intervine în mod direct în viața economică, prin practici protecționiste şi subsidii în favoarea capitaliştilor locali. Burghezia, la rândul ei, sprijină puterea centrală în lupta împotriva clasei feudale. Capitalismul industrial corespunde regimului politic al liberalismului, ce trebuie înțeles ca „antipodul mercantilismului. Pe când în faza mercantilistă burghezia încă minoră cerea ocrotirea puterii de stat, acum, după ce industria ajunge la deplină maturitate, clasa burgheză respinge cu hotărâre amestecul statului în treburile economice. [...] În vreme ce mercantilismul aşteaptă prosperitatea economică de la energia şi inițiativa puterii centrale, liberalismul o aşteaptă de la inițiativa şi stăruința indivizilor; cel dintâi nu ştia nimic despre libertatea individuală [...]; cel din urmă [...] nu recunoaşte [...] nici o realitate care ar sta deasupra realității individului, tinzând să-i îngrădească libertatea" (p. 36).

Faza liberalismului este considerată încă, de neinițiați, ca cea din urmă în dezvoltarea capitalismului. Marx însuşi, cel mai important analist al capitalismului, „îşi întemeiază cercetările pe faza [sa] liberală [...], aşa cum o avea în fața sa în Anglia" (p. 37). În realitate, liberalismul este doar o etapă tranzitorie: deoarece capitalismul financiar – „prin capital financiar", explică Zeletin, „Hilferding înțelege capitalul de bancă, care a ajuns în măsură să finanțeze atât industria cât şi comerțul" (p. 38) – necesită o întoarcere la principiile intervenționiste ale epocii mercantilismului şi, astfel, dă naştere regimului politic al imperialismului (monopolist): „Ajuns atotputernic regulator al vieții economice, [capitalul de bancă] o îndrumează treptat după nevoile sale: impune închiderea granițelor – ca şi în faza mercantilistă – împotriva produselor din afară, pune stăpânire exclusivă pe piața internă, iar aici întreprinde o operă de grandioasă organizare: el sileşte diferitele industrii, pe care le finanțează, să se carteleze – ca să nu se ruineze

între ele –, să înlăture negoțul şi să vină în atingere directă cu publicul consumator, spre a-şi cumpăni producția după nevoile interne. Prisosul de mărfuri sau de capital neîntrebuințat îl varsă peste hotare; de aceea capitalul financiar devine în politica externă agresiv şi caută mereu sfere de influență" (pp. 38-39). Inițiativa individuală trebuie să cedeze din nou în fața proiectelor sociale globale, formulate şi puse în practică, prin intermediul statului, de cartelurile marilor companii financiare: „Un nou ideal național îşi ia naştere în această fază imperialistă a burgheziei, caracterizată prin supremația economică şi politică a marilor financiari. Acum individul apare iarăşi ca simplă celulă a națiunii, punându-şi viața în slujba năzuințelor totului social" (p. 39).

„E în natura burgheziilor întârziate de a sări peste faza liberală şi a înainta de-a dreptul de la mercantilism la imperialism. Aşa au făcut atât America, cât şi Germania: aici plămădirea producției a mers mâna în mână cu organizarea ei" (pp. 39-40). Aşa va face şi România. Ea nu a cunoscut si nu va cunoaşte niciodată etapa liberalismului. Iar acest fapt este cheia întregii argumentații a lui Zeletin în favoarea elitei „liberale". Inexistenta liberalismului generic în România este ceea ce legitimează politica Partidului Național Liberal român[31] şi furnizează argumentul central în polemica lui Zeletin cu criticii acestui partid. Căci, spune Zeletin, liberalismul clasic occidental de secol XIX a fost adoptat în

---

[31] Pentru relația dintre practicile Partidului Național Liberal din România şi liberalismul generic: Andrew C. Janos, „Modernization and Decay in Historical Perspective: the Case of Romania", în Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978, pp. 72-116; Victoria F. Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State: The Case of Romanian Liberalism", în Stephen Fischer-Galati et al., eds., *Romania between East and West*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1982, pp. 269-301.

mod greşit ca un standard cu ajutorul căruia să fie evaluate performanțele regimului politic al României. Sistemul politic românesc nu a fost – şi nu ar fi putut să fie – decât o formă actualizată a statului mercantilist occidental. Odată ce a fost pus în mişcare de impulsul Occidentului, capitalismul comercial românesc a creat o formă politică adecvată acestei faze de incubație burgheză. Cum instituțiile statului absolutist erau depăşite şi inacceptabile pentru Occidentul liberal, trebuia să fie găsit ceva total diferit în formă față de ele, dar în mod esențial identic în conținut. Sub umbrela constituției liberale, regimul politic a căpătat caracteristici ce pot fi descrise în mod judicios drept „oligarhice". În Occident, „perioada de vreo sută cincizeci de ani de la ruinarea nobilimii până la întărirea burgheziei e vremea de aur a absolutismului" (p. 94). „La noi", însă, „o monarhie absolută era peste putință [...] şi totuşi structura socială cerea o dictatură centrală, ca o supremă condiție de viață. [...] Absolutismul răpit monarhului de către constituție reapăru astfel în oligarhie; alungat din sfera stării de drept, el se impuse ca stare de fapt" (p. 95-96). Oligarhia care a condus – şi încă mai conduce, în vremea când scrie Zeletin – statul român a îndeplinit rolul istoric al despoților luminați occidentali: „Din punct de vedere economic, absolutismul centralizator corespunde stadiului de început al dezvoltării burgheziei. [...] Rolul [său] istoric [...] e de a servi de tutore burgheziei minore şi a-i administra averea socială până ce ea devine în stare să şi-o ia în stăpânire" (p. 96). „Oligarhia română, izvorâtă din aceeaşi nevoie socială ca şi absolutismul luminat, îndeplineşte acelaşi rol social" (p. 97). Ea veghează deci ca primele semințe ale capitalismului să încolțească în solul societății româneşti şi se achită de acest rol prin intermediul unei politici autoritare şi intervenționiste.

Nu trebuie să ne amăgim asupra naturii reale a politicii româneşti. E posibil, admite Zeletin, ca „oligarhia noastră" să fi „avut chiar iluzia că guvernează pe baza unei constituții democratice. Dar această constituție [...] a ştiut

să excludă, prin sistemul colegiilor, imensa majoritate a națiunii de la exercițiul acestei puteri, să prefacă libertatea politică tot într-un privilegiu ca şi în vechiul regim şi să îndrepte în realitate întreaga putere de sus în jos. Şi aşa democrația română s-a dezvăluit drept o oligarhie reală" (p. 97). „E de prisos deci să cercetăm [...] dacă revoluționarii români au avut intenții sincer liberale: se poate că le-au avut, însă împrejurările sociale au fost mai puternice, [...] impunându-le singurul regim politic cu putință" (p. 95) în condițiile date. În Occident, după substituirea feudalismului prin monarhia absolută, „locul vechilor autorități [...] îl iau funcționarii plătiți, de aceea pe măsură ce puterea nobilimii scade, birocrația creşte. O însemnată forță armată [...] este creată la spatele birocrației spre a-i asigura autoritatea. [...] Cu alte cuvinte, regimul politic ce se naşte pe ruinele puterii nobilimii şi durează câtă vreme burghezia e încă minoră se rezumă în cuvintele: absolutism politic, centralizare administrativă, birocrație şi militarism. [...] Acelaşi regim a intrat şi in România în vigoare de la 1866 încoace. [...] Deosebirea e numai în alcătuirea forței centrale: aceasta nu mai e concentrată la noi în mâna unui individ, ci a unui grup de indivizi, adică nu e o *monarhie* absolută, ci o *oligarhie*". Ea guvernează însă „întocmai ca şi absolutismul apusean în aceleaşi împrejurări: printr-o vastă birocrație, sprijinită de un întins militarism" (p. 94-95).

Să ne întoarcem la teza centrală a argumentației celui de-al doilea Zeletin: formele societății moderne nu s-au suprapus în România unei baze sociale improprii, ci au prins rădăcini în mod firesc într-un sol propice, acela al economiei capitaliste. Totuşi, deşi a jucat un rol esențial în dezvoltarea socială românească, acest capitalism nu era, până de curând, „românesc" în sensul deplin al termenului. Capitalismul a început să penetreze țările române în deceniul al patrulea al secolului al XIX-lea, după ce Tratatul de la Adrianopole (1929) a lichidat monopolul otoman asupra exporturilor agricole ale Principatelor, deschizându-

le pentru comerțul occidental: „În urma acestei măsuri, prin care imperiul [rusesc] voia să slăbească spre folosul său influența Turciei asupra țărilor române, porturile noastre dunărene fură invadate de produsele industriei apusene: aceasta smulse Principatele din vechea lor toropeală, le atrase cu violență în vâltoarea vieții capitalismului mondial, care produse şi la noi în chip vertiginos aceleaşi efecte, ca peste tot unde pătrunde: distruse regimul [...] medieval şi întemeie în locul său domnia burgheziei" (p. 55). Ca peste tot unde se fac simțite efectele comerțului capitalist, şi în țările române „el contagiază pe proprietarii rurali [...] şi-i îmboldeşte să producă tot mai mult, spre a face din pământ un izvor de bani". Este adevărat că „proprietarii mari, legați de întinsele lor latifundii, rămân prinşi în tradițiile, în mentalitatea şi în interesele agrare". Dar „proprietarii mici, cu legături agrare mai şubrede, sunt lesne câştigați de spiritul şi interesele capitalismului". Dacă „cei dintâi se fac [...] apărătorii marii proprietăți de pământ şi ai privilegiilor clasei ce o deține", ceilalți „gravitează spre principiile liberale ieşite din nevoile burgheziei" (pp. 70-71). Partizani ai capitalismului, aceşti „agrarieni pătrunşi de spiritul negoțului" (p. 71) nu devin totuşi nişte capitalişti. Ei constituie oligarhia politică procapitalistă, umbrela protectoare pentru primii agenți veritabili ai capitalismului în România, anume micii cămătari evrei. Căci, explică Zeletin, „de când influența capitalismului străin sili țara noastră să producă pentru schimb, [...] de atunci evreul mânuitor de bani se găsi la noi în apele sale şi de aceea de la 1830 înainte, paralel cu invazia capitalismului, avem de înregistrat şi o invazie a evreilor. [...] Comerțul nostru căzu cu desăvârşire în mâinile lor. Şi la umbra comerțului se dezvolta şi [...] camăta" (p. 88). În România, „ca peste tot", evreii au acționat ca reprezentanții „formelor primitive şi revoluționare ale capitalismului". Ei au fost „cioclii ce au înmormântat vechiul [...] regim agrar şi au devenit pionierii erei burgheze" (pp. 88-89).

Efectele negative pe termen scurt ale acestui tip de capitalism comercial au fost mult mai vizibile decât consecințele sale benefice pe termen lung. Mai întâi, marii latifundiari au sucombat noilor mode apusene şi au încercat să imite stilul de viață din metropolele occidentale. Căci „boierimea română nu se putea sustrage soartei obşteşti pe care o împărtăşeşte în genere aristocrația agrară în perioada de trecere a economiei naturale către economia bănească. [...] Capitalismul apusean, revărsându-şi la noi articolele sale de lux, născu înclinarea spre risipă în sânul boierimii". Cheltuind mai mult decât îşi puteau permite, boierii s-au ruinat în favoarea creditorilor evrei: „Şi aceştia îşi îndeplinără funcția lor socială cu aşa rară vrednicie, că numai în câteva decenii din vechea noastră aristocrație agrară nu mai rămăsese decât o jalnică ruină" (p. 89).

În al doilea rând, aşezămintele feudale au fost desființate, iar țăranii eliberați şi împroprietăriți. Rezultatul imediat nu a fost însă o țărănime prosperă, ci sistemul „neoiobag" descris de Constantin Dobrogeanu-Gherea şi de alții. Departe de a fi o particularitate românească, acest sistem este o caracteristică a începuturilor capitalismului, în orice societate, şi îşi are originea într-o „contradicție fundamentală [...] în economia națională a țării care a intrat în procesul de revoluție burgheză. Economia unei asemenea țări se alcătuieşte dintr-un proces de circulație modernă capitalistă altoit pe un proces de producție agrară primitivă" (p. 196). În România, contradicția este mai vizibilă decât în alte părți, căci ea „şi-a găsit expresia şi într-o ciudată contradicție juridică. [...] Anume, pe procesul de circulație capitalistă s-a altoit [...] întregul edificiu al legiuirii [...] burgheze, ce porneşte de la principiul libertății omului; aceasta n-a împiedicat însă ca pe procesul de producție agrară să se altoiască o legiuire specială, cu totul opusă, plecând de la principiul că țăranul poate fi silit cu forța la munca câmpului. [...] Cu alte cuvinte, contradicția economică de fapt şi-a găsit răsunet şi într-o contradicție de

drept". Totuşi, nici chiar „acesta nu e un fenomen atât de propriu societății române singure, cum s-a crezut atâta timp" (p. 197). Este vorba, în plus, despre un fenomen inevitabil. Pentru a nu cădea victimă cămătarilor în acelaşi fel ca şi marii proprietari înclinați spre lux, „țăranul român împroprietărit a fost oprit prin lege de a-şi ipoteca parcela" (p. 223). Dar chiar şi această lege, deşi „a ferit într-o măsură parcela de pieire, [...] n-a putut împiedica pe țăran de a cădea în robia cămătarului. Căci orice ar fi prevăzut legea de împroprietărire, ea nu putea schimba nimic în starea goală de fapt: de când țăranul devenise om liber, el avea nevoie de credit în vremuri de criză. [...] Pentru acest credit însă țăranul trebuia să ofere împrumutătorului o garanție, şi cum legea îl oprea să pună ipotecă pe colțul său de pământ, nu-i mai rămânea decât să-şi ipotecheze brațele: să se oblige a munci în schimbul banilor primiți". Ceea ce s-a şi întâmplat la cel dintâi prilej. [...] Statul, care nu putea veni în ajutorul țăranilor, se adresa proprietarilor, spre a acorda sătenilor creditul de care nu dispunea vistieria publică. Atunci aceştia cerură [...] ca statul să garanteze că țăranii le vor munci... Şi statul a trebuit să se execute. [...] Aşa se făcu că legiuirea specială a « tocmelilor agricole » veni să forțeze pe țăran cu jandarmul şi dorobanțul ca să muncească pe moşia creditorului său: pe acelaşi țăran pe care constituția [...] burgheză îl declarase om liber. [...] Şi din chiar anul naşterii, tânăra [...] societate burgheză [românească] păru a se întoarce de la democrație la aşa-zisa neoiobăgie" (pp. 224-225).

Nicio altă chestiune nu a prilejuit atâta amar de critică socială după binecunoscutul tipar al „formelor fără fond" ca problema agrară, consideră Zeletin. „De când Junimea a stabilit punctul de vedere că revoluția noastră burgheză s-a îndeplinit de sus în jos", spune el, această „prejudecată ce pare a amenința să treacă în veşnicie [...] nu şi-a arătat" nicăieri „mai mult roadele funeste decât în chestiunea agrară" (p. 211). „E încă în amintirea tuturor câtă doză de

umanitarism s-a făcut asupra acestei [...] « neoiobăgii » române. Oricine poate pricepe” însă „că ar fi fost mult mai folositor pentru ştiinţa socială română dacă s-ar fi arătat, fără nici un fel de sentimentalism, nevoia istorică din care a izvorât acest fenomen” (p. 227). Căci „pricina acestui fenomen e [...] limpede: prin emancipare ţăranul trece din lumea veche în lumea nouă burgheză, dar sufletul său rămâne tot în dispoziţia sa arhaică. Ca şi popoarele primitive în starea de natură” – spune fostul iubitor al ţărănimii Ştefan Zeletin – „iobagul abia emancipat e cu totul nedestoinic de a depune o muncă uniformă şi metodică, aşa cum cer nevoile societăţii burgheze. El ştie să lucreze pe apucate, atât cât îl silesc nevoile sale proprii, spre a petrece restul timpului în farniente. Şi de aceea pretutindeni burghezia e nevoită, după desfiinţarea iobăgiei, să o reintroducă în altă formă: ea înfiinţează pe cale legală munca forţată, spre a sili şi ţărănimea să se deprindă cu disciplina acelei munci uniforme pe care o depunem toţi în regimul burghez, afară de resturile sporadice ale vechiului regim – meseriaşii şi ţăranii” (pp. 225-226).

„Ceea ce a prilejuit revolta” criticilor de toate orientările împotriva sistemului neoiobag „nu pare a fi într-atât această legiuire în sine”, crede Zeletin, „cât contradicţia între starea de drept şi starea de fapt în care ea a pus societatea burgheză română. [...] Părea aici încă o dovadă că burghezia romană se reduce la forme goale, dezminţite prin starea de fapt”. Trebuie să înţelegem însă că „nu e nimic din toate acestea; în societatea [românească] burgheză nu e nici o contradicţie între starea de fapt şi cea de drept: baza ei economică de fapt e vastul aparat de circulaţie capitalistă, iar starea de drept e consfinţirea prin constituţie a libertăţilor cerute de nevoile schimbului. [...] Şi nu se schimbă nimic în această situaţie dacă burghezia [...] a trebuit să ia măsuri speciale faţă de o clasă pe care o primea moştenire de la trecut”. Căci „toate burgheziile au făcut la vremea lor acelaşi lucru spre a grăbi tranziţia păturilor

rurale de la lumea veche la lumea nouă” (pp. 227-228). Departe de a fi deci o distorsiune perversă a societății occidentale, neoiobăgia nu este decât o adaptare românească de secol XIX a practicilor prin care clasele revoluționare din Occident au transformat agricultura feudală într-o componentă a sistemului capitalist, în acelaşi fel cum regimul oligarhic a fost o adaptare a practicilor absolutismului mercantilist.

În fine, meşteşugurile tradiționale au fost distruse de invazia mărfurilor occidentale, iar meşteşugarii de la sate şi oraşe au fost siliți să caute alte mijloace de supraviețuire. Şi nu a existat o altă salvare pentru ei decât cea oferită de maşinăria de stat. Aceasta a fost originea birocrației hipertrofiate denunțată ca o monstruozitate de către criticii sociali îndatorați teoriei „formelor fără fond”. În mod previzibil, Zeletin argumentează că „meseriaşii noştri au avut [...] aceeaşi soartă pe care o creează peste tot concurența capitalistă producătorului neatârnat: ei au căzut în stare de proletariat. Dar pe când în țările cu capitalism propriu” – adică cele care au depăşit faza inițială, a capitalismului comercial şi de camătă – „aceşti meseriaşi ruinați devin muncitori salariați de fabrică, proletarii” țărilor române „nu aveau alt mijloc de viață decât bugetul țării: ei deveniră *proletari ai condeiului*, după expresia atât de fericită a lui Eminescu” (pp. 166-167). „Noul candidat la o carieră, în loc de a intra într-un atelier şi a îmbrățişa o îndeletnicire productivă, găsea că e mai nimerit să-şi deschidă uşile unei cancelarii, prefăcându-se într-un parazit al bugetului. Astfel birocrația noastră crescu cu aşa repeziciune, că pe la mijlocul veacului trecut deveni o forță socială hotărâtoare. [...] Meseriaşul ca clasă orăşenească dispăruse, făcând loc unei vaste birocrații, care dă încă pecetea caracteristică oraşelor” româneşti (p. 166). „Această părăsire a ocupațiilor productive de către straturile de jos, spre a intra în cadrele birocrației parazitare, începu pe nebăgate în seamă, spre a se încheia în strigătele de alarmă

ale tuturor” (p. 166). „Mult defăimata birocrație română” (p. 164) a devenit ținta predilectă a gânditorilor sociali ai reacțiunii. Ei „s-au năpustit [...] cu imputări amare asupra meseriașilor [...], fiindcă își părăseau vechea îndeletnicire. Tot din sânul reacțiunii ne-a rămas ca moștenire și dictonul, lapidar în formă, dar superficial în fond, că « românul se naște bursier, trăiește funcționar și moare pensionar »”. Dar „românii nu s-au făcut birocrați nici de plăcere, nici din lipsa destoiniciei pentru munca productivă, cum ne-au făcut să credem zeflemelele reacțiunii: ei au fost siliți a căuta salvare în această ocupație parazitară, fiindcă producția orășenească fusese ruinată” (p. 167).

O altă idee greșită a culturii critice este cea că „oligarhia” și „birocrația” reprezintă o singură forță socială, cea dintâi fiind doar nucleul tare al celei din urmă, făcându-se deci vinovată pentru toate viciile ei: „Conlucrarea revoluționarilor români cu pătura birocratică la desființarea vechiului regim și crearea celui nou, strânsa lor legătură în ocârmuirea acestuia din urmă a dat naștere unei prejudecăți sociologice foarte răspândite, dacă nu chiar obștească: anume, cele două forțe sociale deosebite au fost privite ca una singură”. Într-adevăr, „pentru Eminescu, [...] scribii sau proletarii condeiului alcătuiesc noua clasă stăpânitoare, care a uzurpat în societatea română rolul vechii boierimi. Și aceeași părere se va descoperi peste tot în câmpul reacțiunii [adică printre scriitorii politici care critică elita Partidului Național Liberal și strategia sa de modernizare]: *birocrație* și *oligarhie* apar [...] ca unul și același factor social” (p. 170). „Înseamnă [...] a întoarce evoluția istorică pe de-a-ndoaselea, când se impută regimului [...] oligarhic că ar fi creat funcționarismul, cum fac atâția scriitori. [...] Contrariul e”, în realitate, „adevărat: birocrația e forța care a sprijinit în chip hotărâtor alcătuirea oligarhiei române. [...] Când evoluția socială a născut un grup revoluționar liberal, acesta era prea neînsemnat la număr spre a putea întreprinde singur marea operă a

dărâmării vechiului regim. De aceea boierimea revoluționară fu nevoită să-şi lărgească rândurile cu un nou tovarăş, numeros, energic, fără scrupule, dornic de parvenire, şi pe acesta îl va găsi tocmai în clasa proletarilor condeiului. Dacă revoluționarii aveau nevoie” de mărunții aspiranți la o funcție birocratică, tot astfel „birocrații aveau nevoie de realizarea principiilor liberale revoluționare. Căci pe această cale puteau dărâma toate stavilele pe care privilegiile vechiului regim le ridicau înaintea năzuințelor lor de parvenire” (p. 168). Dacă „revoluționarii [...] au găsit birocrația în ființă şi s-au ajutat de forța acesteia spre a-şi crea situația [...] de oligarhie dominantă, [...] odată intrată în viață, oligarhia a devenit la rândul ei pârghia care a ridicat birocrația până la proporții groteşti” (p. 168). După 1866, „statul român avea de rezolvat [...] o problemă socială [...] vastă şi gravă: aceea de a întreține populația oraşelor [...] scoasă din cadrele producției naționale. [...] Statul a trebuit să vină în ajutor acestei populații – o victimă nevinovată a capitalismului – ferind-o prin mila publică de a pieri de foame. Şi forma sub care a acordat statul nostru această milă, se ştie: el a creat paraziților orăşeni *funcții*, i-a prefăcut în birocrați”. Desigur, „această soluție a crizei sociale avea şi folosul că orice nou birocrat parazit era un nou client politic al oligarhiei. Dar a vedea *numai* în acest *motiv politic* pricina naşterii birocrației române şi a învinovăți oligarhia că a *creat* această formă de parazitism social, asemenea atitudine sociologică are tot atâta rațiune ca şi aceea de a căuta cauzele fenomenelor naturii în intențiile oamenilor” (pp. 169-170). În concluzie, birocrația nu este acelaşi lucru cu oligarhia, ea „n-a fost şi nu poate fi niciodată o clasă stăpânitoare. E drept că ea joacă [...] un mare rol social, dar ca simplă *unealtă* de stăpânire. Deasupra armatei birocratice stă forța centrală, monarhică sau oligarhică, care comandă. Şi trebuie să se facă o strictă deosebire între aceşti doi factori. Căci pe când birocrația [...] e să-şi piardă însemnătatea [...] paralel cu dezvoltarea capitalismului, oligarhia are un mare

viitor: ea alcătuieşte germenele din care se plămădeşte în mod treptat burghezia națională” (p. 170).

Criticii sociali au dreptate când spun că, în țările occidentale, categoria funcționarilor de stat este constituită în mare majoritate din întreprinzători burghezi, care şi-au dovedit excelența în domeniul economic înainte de a accede la supremația politică. E de înțeles, astfel, că funcționarii de stat de acolo sunt pătrunşi de „morala burgheză [...] a muncii sobre, sistematice, cumpătate şi econome, aşa cum impun nevoile capitalizării” (p. 172). Prin comparație, birocrația română „a venit pe lume cu toate păcatele morale inerente unei clase de paraziți sociali”. Iar „degenerarea paraziților sociali e un fapt îndeobşte cunoscut”. Este o acuzație îndreptățită, dar, „în vremurile ei de înflorire, birocrația a fost pretutindeni aşa cum e azi în țara noastră. [...] Hoția, frauda, delapidarea funcționarilor [...] alcătuiesc unul din mijloacele de acumulare primitivă a capitalului, deci joacă un rol social în procesul de naştere a capitalismului modern” (p. 171). Mai grav este faptul că, silită „să găsească o formulă fericită prin care să legitimeze în fața națiunii” (p. 173) toate cheltuielile necesare pentru a susține material „populația [...] orăşenească, redusă de concurența străină la starea de proletariat” şi apoi „altoită pe bugetul țării” (p. 172), oligarhia a apelat la argumentul „stângaci, ca să nu-i zicem grotesc, [...] că pe această cale se introduce « civilizația » apuseană [...]: de câte ori se simțea nevoia de a milui un nou grup de paraziți, se copia o nouă instituție străină, creându-se o nouă serie de slujbe”. Şi pentru că „în acest chip se spunea țării că se lucrează la clădirea edificiului culturii române”, lumea a ajuns chiar să ia în „serios acest straniu pretext”, şi astfel s-a acreditat ideea că „întreaga [...] societate modernă [românească] se reduce la un proces de imitare a unei civilizații străine, la forme fără fond, lustru fără bază şi câte altele de acelaşi fel”. Este însă evident că „acest procedeu de imitare servilă a lustrului civilizațiilor străine nu e o politică burgheză” (p. 173). Dimpotrivă,

„politica de birocratizare a proletariatului orăşenesc a creat serioase neajunsuri în dezvoltarea burgheziei”. De exemplu, „ea a împiedicat oligarhia de a se folosi după cuviinţă de experienţa străinilor. Între un specialist român şi un parazit indigen ea a trebuit să aleagă totdeauna pe acesta din urmă, dacă nu voia să vadă întreaga birocraţie ridicându-se împotrivă” (p. 174). Din nefericire, aşadar, consideră Zeletin, „rolul birocraţiei în viaţa noastră publică nu s-a mărginit a pricinui falsificarea concepţiei asupra propriei noastre clase burgheze: ea a adus şi neajunsul mai grav de a falsifica pe dea-ntregul până şi sensul istoric al politicii burgheze care stă la baza edificiului social al României moderne şi prin aceasta însăşi societatea noastră modernă” (p. 172).

Nu a existat deci nici urmă de *laissez faire* sau de democraţie politică în România condusă de Brătieni şi de clientela lor. Pentru că nu exista loc pentru ele în faza respectivă a dezvoltării sociale şi economice. Reforma electorală postbelică a început să transforme România într-o democraţie politică. Dar nu trebuie să ne aşteptăm ca liberalismul politic să apară şi el în urma acestor transformări. Căci, încă o dată, de la mercantilism, România trece direct la stadiul imperialismului – sau al „neoliberalismului” – sărind peste etapa liberală. Autoritarismul politic şi intervenţionismul economic sunt menţinute în noua fază de evoluţie. România va fi condusă în continuare de o oligarhie. Cu toate acestea, greşesc cei care cred că nu s-a schimbat nimic în tiparele politicii oligarhice. La începuturi, „oligarhia română nu avea decât un caracter politic; ea îşi trăgea puterea nu din situaţia ei economică, ci din aceea că capitalul primitiv, sub forma cămătăriei, ruinase clasa adversă a boierilor reacţionari. [...] Cu naşterea băncilor”, însă, „îndeosebi a Băncii Naţionale, puterea politică a oligarhiei capătă temelia ei firească: puterea economică. Cu aceasta *oligarhia politică* devine *oligarhie financiară*, bancocraţie” (pp. 115-116). Această metamorfoză a oligarhiei-pur-şi-simplu într-o oligarhie

bancară reprezintă încheierea procesului prin care „formele" burgheze sunt umplute, în România, cu o „substanță" burgheză autohtonă, adică autentic românească. Capitalul se naționalizează, el este transferat de la micii cămătari evrei la marile instituții financiare controlate de elita oligarhiei, adică a Partidului Național Liberal. Acesta este şi motivul pentru care România, spre deosebire de statele occidentale, nu va fi niciodată zdruncinată de o revoluție politică: „În adevăr, în Apus clasa burgheză s-a format alături de puterea politică centrală şi, atunci când s-a simțit destul de tare, a început lupta pentru zdrobirea autorității centrale şi cucerirea puterii politice. De aici şi-a luat naştere acea serie de revoluții burgheze care au zguduit Europa în tot decursul primei jumătăți a veacului al XIX-lea. [...] Dar în România asemenea frământări sunt excluse. Căci aici oligarhia burgheză nu s-a format alături de forța politică centrală, ci chiar înlăuntrul acesteia: vechea oligarhie politică s-a prefăcut direct în oligarhie financiară. În acest chip s-a înlăturat [...] putința unei revoluții burgheze violente, adică a unei lupte a burgheziei spre a cuceri puterea politică" (pp. 124-125). În România „evoluția clasei burgheze se confundă cu procesul de prefacere a oligarhiei" (p. 125). Clasa socială modernizatoare din România poate fi observată, pe firul istoriei, în câteva „ipostaze succesive: în întâia jumătate şi pe la mijlocul veacului al XIX-lea, ea apare ca fracțiune politică apărătoare a principiilor liberale revoluționare; în a doua jumătate a acestui veac, ea devine oligarhie politică şi apoi bancocrație, deținătoare a marii finanțe; spre sfârşitul veacului al XIX-lea şi începutul celui actual, ea intră în faza din urmă: începe a se lărgi într-o adevărată pătură socială burgheză, financiară şi industrială. Astfel, clasa burgheză română nu e decât forma ultimă pe care a luat-o micul grup al boierilor comercializanți în procesul lor de necurmată prefacere de-a lungul veacului al XIX-lea" (p. 72).

Pentru ca dizarmonia existentă în societatea românească – şi rezultată din procesul de modernizare – să

dispară, naționalizarea capitalului va trebui să fie urmată de o alta, tot atât de importantă: anume „naționalizarea" sufletului românesc, realizată la rândul său prin naționalizarea şcolii. Căci „dezvoltarea României moderne a fost atât de vertiginoasă, încât a trecut cu mult înaintea dezvoltării sufleteşti. De aici s-a născut o prăpastie între structura noastră socială şi structura noastră sufletească: societatea a luat o formă modernă, sufletul a rămas însă într-o constituție arhaică". S-a instaurat astfel o dizarmonie „între suflet şi societate, care sfâşie viața noastră socială de astăzi".[32] În timp ce societatea a fost modelată, cu luciditate, instinct sănătos şi simț al realității, de oligarhia partidului liberal, instituțiile de învățământ şi cultură au fost controlate fără încetare de gânditorii ce s-au erijat în criticii acestei oligarhii şi de emulii lor mediocri. Ei au condamnat aşezămintele sociale şi politice româneşti, pentru că, lipsiți de simț istoric elementar, au încercat să le măsoare cu etalonul societăților occidentale contemporane. Toți criticii sociali „vorbesc de democrație reală şi liberalism. Dar nimeni nu pare a-şi da limpede seama că liberalismul este produsul istoric al unei anumite faze în dezvoltarea societăților apusene, că o asemenea fază n-a existat în structura noastră socială niciodată, deci că liberalismul clasic e fals pentru condițiunile noastre sociale. Dimpotrivă, oamenii se încătuşează în credința că liberalismul este ultimul cuvânt al ştiinței, fiindcă pare a avea în jurul său aureola culturii apusene. [...] Ei încearcă să înțeleagă societatea noastră prin prisma acestei ideologii exotice, constată însă că între ea şi realitatea noastră socială e un abis. Şi atunci, în loc [...] să osândească formula exotică – cum se întâmplă de câte ori o abstracție nu se potriveşte cu faptele concrete – ei osândesc propria noastră societate şi o decretează drept reacționară şi absurdă" (p. 185). Astfel de

---

32 Ştefan Zeletin, „Naționalizarea şcolii" [1926], în *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927], p. 184. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

idei stau la baza şcolii româneşti: „Întreaga educaţie şcolară îl deprinde [pe viitorul cetăţean român] să-şi dispreţuiască societatea în care va trăi şi să urască instituţiile sociale, ale căror aspiraţii ar trebui să le susţină la nevoie chiar cu preţul vieţii sale. Un asemenea cetăţean nu e o pârghie de propăşire, ci de dezagregare socială” (p. 187). „Această epidemie a educaţiei noastre şcolare, de a îmbâcsi capul generaţiilor tinere cu abstracţii exotice, ne-a aruncat într-o sinistră pseudoştiinţă, într-un formalism exotic, care pune între sufletul român şi societatea română un abis” (p. 186). E clar deci „că problema istorică a momentului [...] sună astfel: adaptarea sufletească a românilor la instituţiile sociale moderne; prefacerea sufletului [...] astfel ca să stea în armonie cu mediul său social. Dar aceasta este tocmai problema educaţiei” (p. 186). E nevoie ca „forţa de stat să intervină cu energie: ea ar trebui să revoluţioneze spiritul [...] şcolii, să introducă un sistem de învăţământ care nu va mai crea suflete arhaice, [...] ci va plămădi o mentalitate nouă, modernă, aşa cum o reclamă societatea. [...] Acest plan de învăţământ [...] face în domeniul didactic prima încercare analoagă cu aceea din domeniul economic: de a alunga spiritul străin şi materia străină [...] şi a-l înlocui cu un spirit român naţional. [...] În seria continuă de naţionalizări care alcătuiesc procesul de formare a burgheziei române naţionale, « naţionalizarea şcolii » este de natură a forma ultima etapă: ea este puntea pe care putem trece de la teorie la faptă, spre a realiza cu o oră mai devreme armonia dintre sufletul român şi societatea română”.[33]

Ce anume l-a determinat pe Ştefan Zeletin ca, în decursul câtorva luni, în 1921, să îşi schimbe într-un mod atât de radical opiniile politice? Nu pot furniza încă un răspuns rezonabil la această întrebare. Zeletin a devenit membru al Partidului Poporului – pe care îl prezintă ca pe o

---

[33] Ştefan Zeletin, „Originea şi formarea burgheziei române” [1926], în *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927], p. 39.

mai autentică încarnare a „neoliberalismului” decât Partidul Național Liberal – în 1927,[34] şi se pare că primele sale demersuri în acest sens datează din 1925.[35] Până atunci, nu a aparținut niciunui partid politic şi nicio tentativa a sa de a se alătura celui liberal – care ar putea explica o schimbare atât de bruscă în publicistica sa politică – nu a fost documentată. Zeletin s-a referit în câteva rânduri la geneza ideilor sale, prezentând-o de fiecare dată ca intim legată nu cu viața sa publică, ci cu crizele sale sufleteşti. Spirit contemplativ ce nu îşi putea reprezenta universul decât guvernat de o armonie a tuturor contrariilor, el era tulburat de dizarmoniile societății româneşti, pe care le condamna şi persifla asemeni majorității colegilor de breaslă scriitoricească. După o dureroasă odisee intelectuală, el ar fi descoperit, în cele din urmă, că tot ceea ce părea absurd şi accidental în lumea unde trăia făcea parte din mişcarea generală de evoluție universală, prin care lumea socială este integrată în ordinea naturală. Îşi dă seama acum că sarcina gânditorului este de a înțelege societatea românească şi nu de a o condamna şi descoperă în determinismul marxist un instrument privilegiat de analiză, ce nu îi dezvăluie, însă, decât „o simplă parte întregitoare” a determinismului „spiritual al universului”. Căci gândirea sa marxistă nu este decât o încercare „de a dematerializa marxismul, a-l readuce la origine, prinzându-l în cadrul unei concepții spiritualiste a lumii”.[36] „Acum vreun deceniu şi jumătate”, scrie el cu puțini ani înaintea morții, „când am luat pana în mână spre a întreprinde studiul burgheziei române, vibram încă de ura sălbatică pe care războiul ne-o insuflase tuturor şi pe care notele mele de răsboi (*Retragerea*), o respirau la fiece pas împotriva partidului liberal. Nu mă îndoiam că opera sociologică ce avea să iasă din cercetările începute trebuia

---

34 C. D. Zeletin, „Cronologie”, p. 17.

35 Papacostea, *Ştefan Zeletin*, pp. 14-15.

36 Ştefan Zeletin, „Un cuvânt de lămurire” [1925], în *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927], p. 221.

să fie o execuție a rolului jucat de acest partid în plămădirea României. [...] S-a întâmplat însă altfel. Printr-o serie de crize sufletești [...] am ajuns la punctul de vedere ce-l apăr azi. [...] În îndelungile și migăloasele mele cercetări, fiecare nouă lucrare venea ca un nou omagiu [...] [adus] acțiunii istorice a liberalilor români".[37]

Deocamdată, chestiunea trebuie lăsată în acest stadiu. Nu putem explica în mod credibil geneza celui de-al doilea Zeletin. Mă voi mărgini să subliniez deosebirea radicală dintre cele două etape din evoluția autorului, explicând conexiunea dintre ele la nivel intelectual: al doilea Zeletin este o contrazicere metodică a celui dintâi, el își propune să răstoarne toate argumentele culturii critice, pe care mai înainte se străduise să le unifice într-o critică acerbă a elitei politice românești.

Modernismul lui Stefan Zeletin: o nouă evaluare

Zeletin a fost descris ca „un exemplu desăvârșit de « intelectual organic », în sensul lui Antonio Gramsci, ce oferă o raționalizare elaborată a felului în care puterea și avuția sunt distribuite" într-o societate.[38] În același timp, opera sa a fost prezentată ca „o încercare impresionantă de a « domestici » și a « îmburghezi » marxismul", Zeletin ocupând prin aceasta, „în istoria marxismului românesc, o poziție similară celei a lui Piotr Struve în Rusia". Potrivit acestei interpretări, Zeletin ar putea fi caracterizat ca „un *Kathedersozialist* român, ce i-a

---

[37] Ștefan Zeletin, scrisoare către Gheorghe Brătianu, citată în Papacostea, *Ștefan Zeletin*, p. 17.

[38] Joseph Love, *Crafting the Third World. Theorizing Underdevelopment in Rumania and Brasil*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 47.

recrutat pe Karl Marx şi pe Rudolf Hilferding, alături de fostul marxist Werner Sombart, ca pe nişte autorităţi pentru a justifica edificarea unui capitalism românesc şi sprijinirea unei burghezii încă embrionare. Mai mult decât oricine altcineva, Zeletin" ar fi făcut astfel „marxismul respectabil" în ţara sa.[39] Demersul său ar fi astfel o secvenţă importantă a procesului de adaptare a tradiţiei intelectuale marxiste în România: el ar reprezenta (asemeni celui al lui Struve) poziţia ideologică a „marxismului legal", întregind un evantai ideologic din care mai fac parte „marxismul populist" al lui Constantin Stere, cel „plehanovist" al lui Constantin Dobrogeanu-Gherea şi cel „cominternist" al lui Lucreţiu Pătrăşcanu.

Cred că reconstituirea adevăratei evoluţii a lui Zeletin oferă argumente suplimentare în sprijinul primei aprecieri şi probe serioase împotriva celei de-a doua. Strategia ideologică a apologiei elitei urmată de cel de-al doilea Zeletin îşi clarifică natura atunci când asistăm la naşterea sa, ce comportă într-o primă etapă interiorizarea culturii critice şi, în a doua etapă, decizia de a o contrazice în mod sistematic. În acelaşi timp, este evident că, până în 1921, marxismul nu a ocupat o poziţie privilegiată printre influenţele intelectuale absorbite de autor. Principalul context la care trebuie să raportăm gândirea sa nu este socialismul internaţional, ci dezbaterea românească asupra occidentalizării, constituită în jurul noţiunii de „forme fără fond". Problema esenţială a lui Zeletin nu este cea a adaptării marxismului într-o ţară înapoiată, ci cea a relaţiei dintre România şi Occident. Zeletin este în primul rând nu un gânditor marxist, ci un apărător al modernizării „în stilul" oligarhiei liberale, ce îşi selectează referinţele intelectuale, printre care şi marxismul, în funcţie de priorităţile dezbaterii. Cum argumentul cel mai convingător în favoarea unei evoluţii sociale preconizate este cel al

---

[39] *Ibid.*, loc. cit.

caracterului ei necesar, în conformitate cu legile istorice, marxismul – o variantă de gândire deterministă – serveşte bine obiectivele polemice ale lui Zeletin.

Ştefan Zeletin ar putea fi considerat ca figura centrală a întregii istorii a ideilor sociale şi politice din România, între anii 1860 şi 1945, iar tranziţia dintre cele două etape ale gândirii sale poate fi privită ca cea mai importantă articulaţie a acestei istorii. În aval, seria de articole ce încep să apară în 1921 ne oferă cel mai sofisticat exemplu al unei argumentaţii în favoarea occidentalizării şi a elitei occidentaliste. În amonte, cele câteva articole din 1920 şi 1921, împreună cu scrierile literare, ne oferă un instrument privilegiat pentru înţelegerea retrospectivă a culturii critice, adică a ansamblului de argumente îndreptate împotriva elitei modernizatoare, exprimate de ideologiile junimismului, naţionalismului, socialismului şi poporanismului. Ele ne ajută să distingem, dincolo de ceea ce este specific fiecăreia dintre cele patru curente de gândire, nucleul lor comun şi temele lor recurente.

Al doilea Zeletin nu aduce niciun element nou în ce priveşte descrierea sociologică a modernizării. Substituţia burgheziei printr-o clasă de funcţionari ai statului, hiperinflaţia birocraţiei, politica oligarhică, agricultura semifeudală şi industria artificială – toate aceste componente ale construcţiei din *Burghezia română* şi *Neoliberalismul* sunt deja prezente în articolele din 1920-1921. Ele sunt prezente, cu alte cuvinte, în textele culturii critice, de unde au fost colectate de Zeletin, înainte de a deveni un apologet al elitei liberale. Adoptând această din urmă atitudine, Zeletin acceptă ca valide toate observaţiile sociologice ale culturii critice, referitoare la aspectele întunecate ale occidentalizării, dar construieşte o argumentaţie ingenioasă prin care le prezintă ca pe nişte fenomene normale, ce apar în mod firesc în conexiune cu procesul de modernizare. Cele mai importante componente ale demonstraţiei celui de-al doilea Zeletin sunt: existenţa unui capitalism autentic în România, deci a

fondului social ce corespunde în mod firesc formelor statului modern; echivalarea acestui capitalism românesc cu cel existent în Occident în epoca mercantilismului; analogia dintre monarhia absolutistă occidentală şi oligarhia română; ideea naşterii clasei burgheze indigene „din interiorul” oligarhiei şi a transformării oligarhiei în „bancocraţie”; noţiunea de „capitalism imperialist” sau „neoliberalism” şi ideea că România va intra în acest stadiu de evoluţie direct din cel al mercantilismului. Prin această argumentaţie sofisticată, Zeletin „încearcă să ofere o justificare – în termeni de necesitate istorică – pentru practicile curente ale liberalilor: politica vamală, naţionalismul economic, supremaţia oligarhiei financiare, lipsa de interes faţă de ţărănime şi ostilitatea faţă de politica radicală sau revoluţionară”.[40] El argumentează că, în ciuda tuturor aparenţelor, „România […] a urmat o cale de evoluţie obişnuită, şi nu una excepţională sau « monstruoasă »”,[41] aşa cum susţin reprezentanţii ideologiilor critice.

Contrastul dintre cele două etape ale evoluţiei intelectuale astfel reconstituite este atât de frapant încât nu putem evita să ne întrebăm: cine a avut dreptate? Primul sau cel de-al doilea Zeletin? Sau, cu alte cuvinte: au oferit ideologiile de opoziţie o descriere validă a fenomenelor ce au însoţit occidentalizarea? Au fost ele îndreptăţite să le prezinte ca pe nişte distorsiuni, datorate strategiei greşite de modernizare urmate de elita politică? Sau dreptatea se află de partea autorului *Burgheziei române*, atunci când susţine că strategia liberalilor a fost cea mai bună posibilă, iar aparentele distorsiuni sunt aspecte naturale ale unei traiectorii de evoluţie normale?

Studiile comparative postbelice asupra modernizării societăţilor înapoiate – şi cele ce au abordat în mod explicit cazul est-european din această perspectivă – constituie

---

40 Henry L. Roberts, *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, Hamden, Conn., Archon Books, 1969 [1951] p. 115.

41 Love, *Crafting the Third World*, p. 48.

singurul reper prin raportare la care putem evalua ideile exprimate în dezbaterea românească despre occidentalizare. Iar verdictul lor cvasiunanim este acela că tentativa lui Zeletin de a construi o raționalizare a politicilor Partidului Național Liberal „nu rezistă unei examinări critice. Lăsând la o parte prezumția arbitrară că dezvoltările istorice trebuie să urmeze o traiectorie fixă, aserțiunea că România repetă evoluția statelor absolutiste ale secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea este bazată pe exemple discutabile şi comparații forțate. Întreaga istorie a Europei occidentale şi a celei răsăritene ne arată importante diferențe sociale, politice şi economice; circumstanțele interne şi externe ce au dat naştere mercantilismului în Occident au fost complet diferite de cele ale României secolului al XIX-lea. Dezvoltarea capitalismului românesc a fost afectată în mod decisiv de influențele occidentale. Ciudatul fenomen al formării unei oligarhii industriale şi financiare în România nu a fost un echivalent al dezvoltării burgheziei în Europa occidentală, ci un produs specific al societății româneşti – deşi aspecte similare pot fi găsite în alte state est-europene”.[42] În termeni mai generali, stadiile de evoluție ale societății româneşti „au avut puține în comun cu cele ale Europei occidentale”. Nu numai teoria lui Zeletin, dar „nici o teorie care proclamă existența unor stadii de dezvoltare uniforme, după modelul Europei apusene, nu poate fi validată”.[43]

Criticii antiliberali – şi Zeletin până în 1921 – au susținut că România păşise pe calea modernizării într-o manieră diferită de țările occidentale. În cazul celor din urmă, la baza întregului proces se aflase clasa burgheză şi economia capitalistă. Pe acest fundament economic şi social a fost clădită structura instituțională a statului modern. În România burghezia şi capitalismul nu au existat, iar instituțiile moderne au fost introduse prin imitație, fără

---

42 Roberts, *Rumania*, p. 115.

43 Chirot, „Neoliberal and Social Democratic Theories of Development”, p. 41.

nicio cerință socială reală şi fără fundamentul social corespunzător. Putem spune că, potrivit concepției împărtăşite de cvasitotalitatea criticilor sociali români, dezvoltarea occidentală a fost „organică”, iar cea românească „imitativă”. Ei consideră că, „în genere” – adică în Occident –, „statele au fost rezultatul necesar al societăților omeneşti. Societatea a fost rădăcina vie din care a ieşit ca un rod specific statul; ea a fost temelia pe care el s-a clădit potrivit”.[44] Românii, în schimb, „chemați grabnic la viața de stat prin intermediul principiului naționalităților”, se găsesc într-o situație diferită. În cazul lor, „statul tânăr, înființat după împrejurări, are nevoie grabnică de o societate. Statul improvizat, în loc de a fi forma de echilibru al forțelor sociale la un moment dat, caută să fie fondul şi izvorul născător al acelor forțe. De unde statul ar trebui să fie rezultatul natural al societății, ne pomenim că societatea trebuie să fie produsul artificial al statului. Statul improvizat, simțind că păşeşte în gol, are nevoie numaidecât de o societate [...]; neavând [...] cine să-i impună lui reforme, se gândeşte el mereu la dânsele; neavând o societate care să-i ceară ceva după nevoile ei, închipuieşte el nişte nevoi sociale cărora le decretează pe dibuite satisfacerea. El tot speră şi nu oboseşte a spera că va face să rezulte de la dânsul o societate”.[45]

Această inversiune a stadiilor de evoluție este cauza primordială a tuturor distorsiunilor modernizării imitative româneşti. Cea mai importantă dintre ele este inflația birocrației, împreună cu politica oligarhică ce o însoțeşte. Căci „condițiile” de existență ale „libertăților publice [...] sunt economice; temelia liberalismului adevărat este o clasă de mijloc”. În România, în schimb, „plebea de sus face politică, poporul de jos sărăceşte şi se stinge din zi în zi de

---

[44] I.L. Caragiale, „Politică şi cultură” [1896], în *Publicistică şi corespondență*, ed. de Marcel Duță, Bucureşti, Grai şi Suflet, 1999, p. 98.

[45] *Ibid.*, pp. 99-100.

mulțimea greutăților ce are de purtat pe umerii lui, de greul acestui aparat reprezentativ şi administrativ care nu se potriveşte de loc cu trebuințele lui simple şi care formează numai mii de pretexte pentru înființare de posturi".[46] În opinia criticilor, regimul politic creat şi controlat de liberali este o „democrație bugetară şi nu o democrație a muncii",[47] el este construit, cu alte cuvinte, spre beneficiul unei birocrații bugetivore supradimensionate în raport cu societatea peste care ea se suprapune. Elita liberală este o falsă burghezie ce îşi întemeiază puterea pe exploatarea țărănimii prin intermediul sistemului fiscal: „Împreună cu dispariția giubelelor şi a antereielor, a ajuns la cârma corăbiei [...] naționale o mână de « oameni noi », care ar fi trebuit să formeze sâmburele burgheziei pământene, dar care n-a ştiut, n-a vrut şi n-a putut să organizeze producțiunea [...] pe baze capitaliste. Astfel s-a inaugurat [...] o stare socială [...] despre care nimeni în Europa apuseană modernă nu poate avea nici o închipuire. [...] În jurul izvorului de « apă vie » ce țâşneşte din opincile țăranului, unicul contribuabil şi producător, s-au format partidele [...] « de guvernământ », care se luptă pentru vinele binefăcătoare ale acestui izvor, cu înverşunare, patimă şi îndârjire nemaiauzite în țările culte".[48] Ele cuprind o uriaşă armată de „avocați, magistrați, profesori, inspectori secundari, bărbați de stat", pe care îi vedem „încovoindu-se pentru o bucățică de caşcaval bugetar".[49]

---

46 Mihai Eminescu, „Icoane vechi şi icoane nouă" [1877], în *Opere politice*, Iaşi, Timpul, 1998, vol. 2, p. 21.

47 P.P. Carp, citat în Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol 2: *Forțele reacționare*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1992 [1926], p. 96.

48 C. Stere, „Din notițele unui observator ipocondric (un foileton social)" [1893], în *Scrieri politice şi filozofice*, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, 2005, p. 161.

49 *Ibid.*, p. 157.

Ideologiile de opoziție atribuie modernizarea imitativă nu doar fascinației nutrite de elita politică față de strălucirea Occidentului. Cel puțin la fel de important a fost interesul acesteia de a transforma statul într-o sursă de venituri, odată cu redefinirea nevoilor sociale de consum, în urma contactului cu societatea occidentală a bunăstării. În cuvintele unui critic junimist, „aşa-numitele reforme pe care le-am introdus în cei din urmă douăzeci de ani nu sunt, privite la lumină, nimic alta decât rezultatul unui egoism individual sau de clasă, care pentru satisfacerea unor trebuințe adeseori deşarte nu s-a îndoit a sacrifica țelurile cele mai vitale ale poporului. Deprinşi a fi înconjurați în tinerețele noastre cu toate îmbunătățirile materiale ale unei stări de cultură înaintată, simțim de îndată ce revenim în țară într-un mod neplăcut şi dureros lipsa lor; şi fără a ține seama de relativitatea acestor bunuri, fără a reflecta câtuşi de puțin că ceea ce este util şi poate chiar necesar într-o țară dezvoltată şi avută, poate fi de prisos sau chiar stricăcios într-o stare mai primitivă, ne silim a introduce cu orice preț acele închipuite îmbunătățiri. Având trebuințe mai mari şi mai variate decât părinții noştri şi neputându-le îndestula, din cauza restrânselor noastre mijloace, fără de o muncă la care nu suntem deprinşi, ne-am creat în organismul statului un supliment de venituri pentru a acoperi trebuințele individuale [mai mult decât] decât un organ care să corespundă la trebuințele poporului. Tendința generală de a mări şi spori sub tot soiul de forme aparatul administrativ îşi găseşte aici adevărata explicație. Emancipând poporul de jos de şerbirea şi iobăgia seculară, l-am supus unei iobăgii de alt soi, care e cu atât mai apăsătoare cu cât numărul indivizilor în folosul cărora ea este constituită, cât şi trebuințele lor, s-au sporit cu mult”.[50] Migrarea talentului către aparatul de stat nu poate fi

---

[50] Theodor Rosetti, „Despre direcțiunea progresului nostru” [1874], în *Antologia ideologiei junimiste*, ed. de Eugen Lovinescu, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1942, pp. 133-134.

justificată cu referire la necesitatea reformelor politice întreprinse în beneficiul întregii societăţi. Căci schimbarea instituţională a fost împinsă mult dincolo de nevoile sociale reale, în beneficiul exclusiv al „burgheziei de stat". „Se repetă adesea" – spune astfel un alt autor – „că dezvoltarea României moderne, având nevoie de oameni capabili, a absorbit inteligenţele din burghezie [...] şi a împiedicat astfel propăşirea comerţului şi a industriei. Să ne fie permis a ne îndoi: nu cumva a fost desvoltarea pentru oameni? Nu cumva s-au creat instituţiile ultramoderne pentru funcţionari, şi nu funcţionarii pentru instituţiuni?".[51]

Răspunzând tuturor acestor critici, Zeletin a susţinut, în lucrările de după 1921, că modernizarea imitativă este doar o aparenţă, România fiind transformată în realitate de acelaşi tip de dinamism economic şi social ce a stat şi la baza dezvoltării Occidentului. Am văzut că argumentele sale nu sunt confirmate de teoria contemporană a modernizării. În schimb, cea din urmă confirmă majoritatea observaţiilor sociologice ale culturii critice. Cu mult timp în urmă, a fost observat faptul că, „pretutindeni în Europa de Est", după declanşarea procesului de occidentalizare, „birocraţia [...] a devenit o clasă socială aparte, adevărata clasă conducătoare".[52] În ţările regiunii, „sistemul politic era democratic în formă dar în mod esenţial birocratic în caracter. Foarte devreme după începuturile dezvoltării politice, birocraţia administrativă sau, în unele cazuri, [...] armata, s-a impus ca o forţă autonomă în arena politică". Iar „acest complex administrativ-militar [...] nu servea interesele unor clase sociale distincte de ea, sau ale comunităţii naţionale ca un întreg, ci s-a constituit într-un grup de interese aparte. Funcţionarii de stat şi

---

51 H. Sanielevici, „Cincizeci de ani de evoluţie" [1901], în *Teoria formelor fără fond*, ed. de M. Ungheanu, Galaţi, Porto-Franco, 1996, p. 130.

52 Hugh Seton-Watson, „The Intellectuals and Revolution: Social Forces in Eastern Europe since 1848", în Richard Pares, A.J.P. Taylor, eds., *Essays Presented to Sir Lewis Namier*, London, Macmillan, 1956, p. 397.

militarii au căpătat o conştiinţă de clasă. [...] Ei au devenit o « clasă politică » sau o « burghezie de stat »".[53] Cauza acestui fenomen a fost inversarea stadiilor de evoluţie, în virtutea căreia statul a fost investit cu funcţia de principal factor al transformării sociale, în lipsa dinamismului spontan al societăţii. În Europa de Est, ca şi în alte regiuni periferice, „statul după model european a fost introdus fără a exista condiţiile sociale corespunzătoare. Fiind cea mai dezvoltată componentă a configuraţiei sociale, [...] statul a devenit şi elementul său dominant".[54] „Odată ce şi-a asumat rolul modernizator, maşinăria administrativă a tins să devină autoreproductivă şi să se extindă fără limite".[55] Ceea ce a rezultat de aici a fost „o birocraţie civilă şi militară construită după modelul unor ţări cu venituri naţionale mult mai mari",[56] mult prea numeroasă deci pentru a putea fi susţinută de o societate încă înapoiată, în condiţii care să permită în acelaşi timp creşterea economică şi redistribuirea socială a avuţiei. Dar „aspectul cu adevărat neplăcut al acestui proces de birocratizare nu era prezenţa unui număr mai mare de funcţionari decât cel justificat de nivelul existent al complexităţii sociale, ci faptul că cerinţele lor, formulate în conformitate cu exemplul [occidental], erau nepotrivite cu baza economică. Inevitabil, ca un răspuns la aceste presiuni, noile state naţionale au devenit instrumente de transfer a avuţiei de la societate ca un întreg la noua

---

53 Andrew C. Janos, „The One-party State and Social Mobilization: East Europe between the Wars", în Samuel P. Huntington, Clement H. Moore, eds., *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party Systems*, New York, Basic Books, 1970, p. 205.

54 Gale Stokes, „The Social Origins of East European Politics", în Daniel Chirot, ed., *The Origins of Backwardness in Eastern Europe*, Berkeley, The University of California Press, 1989, p. 245.

55 Roberts, *Rumania*, p. 338.

56 *Ibid.*, p. 339.

burghezie a funcționarilor de stat".[57] Sau, cu alte cuvinte, instrumente „de egalizare a veniturilor [...] dintre elitele societăților înapoiate și cele ale societăților avansate ale continentului european".[58]

Nu toate intervențiile la care mă refer au confirmat în aceeași măsură teoriile românești despre distorsiunile modernizării imitative. Unele dintre ele au contestat, astfel, fenomenul formării unei „burghezii de stat" – ca opusă clasei boierești – în România secolului al XIX-lea, argumentând că în societatea locală „competența administrativă fusese întotdeauna intim asociată cu controlul asupra pământului. [...] Nobilimea a fost la origine o elită administrativă", iar „conexiunea dintre funcția administrativă și controlul asupra satelor nu a fost niciodată ruptă. Aparentele schimbări în structura socială [din secolul al XIX-lea] au fost astfel în perfect acord cu dezvoltarea unei economii bazate pe exportul de cereale". Așa se face că, „mai degrabă decât a indica o schimbare fundamentală în structura de clasă, fenomenul observat de [...] Zeletin indică o remarcabilă absență a schimbării".[59]

Chiar ținând seama de asemenea dezacorduri, este indiscutabil că studiile comparative asupra modernizării ne arată că disfuncțiile cronice ale societăților periferice sunt corelate cu tentativa elitelor conducătoare de a impune imitarea grăbită a dezvoltării occidentale, în absența precondițiilor economice și sociale ale unui asemenea proces de modernizare emulativă. Rezultatele acestei strategii de dezvoltare – ce încredințează statului rolul de principal agent al schimbării, în absența unui dinamism

---

57 Andrew C. Janos, „The Politics of Backwardness in Continental Europe, 1780-1945", în *World Politics* 41: 2, 1989, p. 338.

58 Idem, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 88.

59 Daniel Chirot, *Social Change in a Peripheral Society. The Creation of a Balkan Colony*, New York, Academic Press, 1976, p. 147.

spontan al societății – sunt chiar fenomenele observate de reprezentanții culturii critice româneşti pe parcursul secolului ce a precedat instaurarea comunismului. În perioada interbelică, Eugen Lovinescu – asupra căruia voi reveni – a susținut că această abordare a modernizării este soarta tuturor societăților înapoiate confruntate cu provocarea Occidentului, la fel de inevitabilă ca şi resorbția treptată a disfucțiilor astfel create. După 1921, Ştefan Zeletin a încercat să acrediteze ideea că emulația formelor în absența precondițiilor sociale şi economice corespunzătoare este o impresie superficială a unei sociologii critice diletante, modernizarea românească fiind de fapt călăuzită de aceleaşi forțe sociale profunde ca şi cea occidentală. Construcțiile intelectuale complementare ale celor doi autori trebuie înțelese ca intervenții ideologice întemeiate pe o doză serioasă de cinism legitimator, iar Partidului Național Liberal în favoarea căruia au pledat trebuie să i se recunoască partea de responsabilitate pentru eşecurile modernizării. Aceasta în ciuda posturii de devotați „modernişti" şi „occidentalişti" adoptate de apărătorii săi.

Înțelepciunea nebunului sau gândirea politică a lui Henric Sanielevici

În ciuda recurenteței unor referințe la problema confruntărilor dintre ideile „liberului schimb” şi cele ale „protecționismului” pe terenul teoriei economice, liberalismul intelectual românesc este prezentat în manieră canonică drept o ideologie unitară. Ca o parte a acestei viziuni, diversele sale voci sunt înțelese ca oferind aproximări ale argumentelor avansate de Ştefan Zeletin şi de Eugen Lovinescu în sprijinul pragmatismului politic – fie el şi marcat de autoritarism edulcorat şi corupție banalizată – al Partidului Național Liberal. Figura lui H. Sanielevici – consacrat mai degrabă în calitate de comentator literar decât de critic social şi gânditor politic – nu face excepție. Abordând opera lui Sanielevici sub raportul celei din urmă fațete menționate, capitolul de față îl recuperează ca pe un reprezentant important al ideologiei liberului schimb, clarificând divergențele majore dintre aceasta din urmă şi discursul promovat în favoarea intervenționismului şi a protecționismului de ideologia liberală dominantă. Excentricitatea lui Sanielevici în raport cu canonul istoriei intelectuale româneşti nu se opreşte însă aici. „Modernist” şi „antitradiționalist” în aceeaşi măsură ca şi Zeletin şi Lovinescu, Sanielevici dezvoltă o sociologie critică a modernizării româneşti tocmai în continuarea „culturii critice” a cărei respingere este înțeleasă de ceilalți doi autori ca o condiție indispensabilă a aceleiaşi posturi intelectuale occidentaliste. Gândirea sa din domeniu este

---

O versiune anterioară a fost publicată în *Studia Politica. Romanian Political Science Review* 2: 3, 2002, pp. 725-760.

indisociabilă de preferința sa pentru liberalismul economic şi îl conduce către o identificare cu valorile individualiste ale liberalismului clasic mai autentică decât cea a liberalilor clasicizați. Contrastând în mod profund cu înrădăcinarea exegetică a aurei sale de bizarerie, corespondența frapantă dintre vederile lui Sanielevici şi prioritățile liberale ale posttotalitarismului ne duce cu gândul către enunțuri generalizatoare despre felul cum originalitatea în răspărul curentelor dominante se soldează în mod caracteristic, în România, cu marginalitatea persistentă (inclusiv în posteritate).

Varietăți de occidentalism

Pretenția de a fi redescoperit un autor uitat este un loc comun al lucrărilor de istorie a ideilor. Chiar scriitori reeditați în fiecare an sunt recuperați astfel pentru public, în mod periodic, de către istorici ambițioşi. Îndrăznesc totuşi să afirm că autorul al cărui nume apare în titlu chiar are nevoie de o asemenea reconsiderare. Henric Sanielevici (a semnat întotdeauna H. Sanielevici) nu se numără cu siguranță printre favoriții editurilor româneşti. Puține studii i-au fost consacrate. Un singur volum – antologic – i-a apărut postum, iar selecția de articole pe care o cuprinde nu este foarte generoasă.[1] În plus, ea îi restituie o singură fațetă, cea de critic literar. Cealaltă dimensiune a operei, aceea a criticii sociale şi politice, este menționată în studiul introductiv şi tratată în lucrări de sinteză ale aceluiaşi cercetător ce a realizat şi ediția în cauză. Ceea ce putem afla de aici este faptul că Sanielevici trebuie să fie privit ca un fel de „confrate minor” al mult mai celebrilor Eugen Lovinescu

---

[1] H. Sanielevici, *Cercetări critice şi filozofice*, ed. de Z. Ornea şi Cornelia Botez, Bucureşti, Ed. pentru Literatură, 1968. Studiul introductiv a fost republicat în Z. Ornea, *Trei esteticieni*, Bucureşti, Ed. pentru Literatură, 1968, pp. 125-175.

şi Ştefan Zeletin. Asemeni lor, el a fost un „modernist" sau „occidentalist", critic al curentelor de idei „tradiţionaliste", „romantice" şi „agrariene".[2] Partizan al „industrializării", admirator şi teoretician al literaturii şi al altor forme de expresie culturală cu amprentă „citadină", Sanielevici face parte deci dintr-un grup cu profil bine conturat în istoria intelectuală românească. Pentru cei care nu sunt autohtonişti încrâncenaţi sau tradiţionalişti nostalgici, Sanielevici aparţine „părţii bune" a spectrului ideologic de dinainte de comunism.

Cred că nu greşesc afirmând că această caracterizare exprimă o imagine convenţională, ce poate fi regăsită în multe alte texte. Dincolo de încadrarea în tabăra modernistă, s-ar părea că Sanielevici nu merită mai multă atenţie şi nu prezintă un interes deosebit. El ar ilustra o atitudine intelectuală ale cărei expresii mai elaborate au fost oferite de alţi autori, occidentalismul şi modernismul său neconţinând nimic din ceea ce nu putem găsi, în formulări de mai mare forţă, la Zeletin, Lovinescu, sau criticii „lovinescieni". Cel mult, i se poate atribui meritul priorităţii cronologice: cea mai cunoscută dintre cărţile sale – *Poporanismul reacţionar* – a fost publicată în 1921, cu câţiva ani înainte de operele principale ale lui Lovinescu şi Zeletin. Volumul reuneşte texte încă şi mai vechi, unele dintre ele din primul deceniu al secolului XX, atunci când Sanielevici a întemeiat revista antisămănătoristă *Curentul nou*, dispărută foarte curând, dar reapărută pentru scurt timp după Primul Război Mondial.

În perioada interbelică, Zeletin îi recunoştea lui Sanielevici atât înrudirea de idei, cât şi rolul de precursor. Originea evreiască ar explica, pentru Zeletin, de ce Sanielevici a fost primul care „a ridicat pana împotriva [...] atmosferei romantice rurale a culturii noastre", unde „simţea că se înăbuşe, ca şi un orăşean răsfăţat într-un

---

[2] Z. Ornea, *Poporanismul*, Bucureşti, Minerva, 1972, pp. 443-446; Idem, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980, pp. 311-312.

bordei îmbâcsit cu miros de ceapă”.[3] În polemica sa cu Zeletin, țărănistul Virgil Madgearu mergea mai departe, afirmând că argumentele celui dintâi nu aduceau nimic nou față de ceea ce Sanielevici spusese deja cu ceva timp înainte. Căci, în ciuda pretenției sale de a respinge raționamentele diletante ale gânditorilor sociali anteriori în numele şi prin metodele „sociologiei ştiințifice” al cărei unic reprezentant în România se consideră a fi, Zeletin „ajunge exact la aceleaşi concluzii, în ceea ce priveşte evoluția noastră socială, cu unul din străluciții reprezentanți ai « sociologiei beletristice » combătute de el, Henry Sanielevici”.[4] Lovinescu, în schimb, îl acuza pe Sanielevici de a nu fi fost un modernist veritabil: polemicile sale cu poporanismul şi sămănătorismul s-ar fi datorat doar unor reacții vanitoase față de liderii lor şi ar fi ascuns o înrudire de fond cu modul de a gândi şi de a simți al celor din urmă. „Atacurile” sale n-ar fi „pornit dintr-o concepție diferită, ci dintr-o dragoste înşelată. [...] Cu toate violențele sale, dl. Sanielevici se situa pe acelaşi teren literar ca şi dl. Iorga, adică pe terenul confuziei etnicului şi eticului cu esteticul”.[5] În plus, consideră Lovinescu, critica literară a lui Sanielevici este prejudiciată de reducționismul său sociologic, iar calitățile sale de scriitor, atâtea câte există, sunt diminuate de caracterul său profund dezagreabil, de o „morbidă conştiință

---

3 Ştefan Zeletin, „Agonia tradiționalismului rural în cultura română” [1926], în *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927], p. 74. Un lider al dreptei interbelice făcea şi el această apropiere dintre cei doi „teoreticieni ai burgheziei române şi ai liberalismului”: vezi Nae Ionescu, „...şi despre o discuție « de idei »”, în *Între ziaristică şi filozofie*, Iaşi, Timpul, 1996, p. 34.

4 Virgil Madgearu, „Formarea şi evoluția burgheziei române” [1925], în *Agrarianism, capitalism, imperialism*, ed. de Ludovic Bàthory, Cluj-Napoca, Dacia, 1999 [1936], p. 101.

5 Eugen Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, ed. de Eugen Simion, Bucureşti, Minerva, vol. 1, 1981 [1926], pp. 51-52.

de sine, care ridică dintre rândurile multor pagini un dureros semn de întrebare asupra armoniei sufleteşti a autorului”.[6]

Aprecierile lui Lovinescu au fost reținute de posteritate. Puținele pagini consacrate criticii lui Sanielevici îl prezintă ca pe un autor dogmatic, excesiv în judecățile sale şi adeseori hilar prin simplificările scientiste la care are tendința de a reduce întregul fenomen literar. Ele menționează „raționalismul său dogmatic şi geometric, strădania lui de a aşeza totul în tipare şi formule rigide pe bază de legi imuabile, stabilite nu o dată arbitrar şi pripit, mania simplificării excesive şi artificiale a unei realități întotdeauna complexă, mobilă şi vie”.[7] Şi nu uită să consemneze cele mai înduioşătoare expresii ale amorului său propriu supradimensionat, „megalomania efectiv ridicolă” ce a „conferit figurii lui Sanielevici un aer de bizarerie greu de înlăturat”.[8] Căci autorul nostru se prezenta ca „unul din cei mai mari creatori pe care i-a produs omenirea” şi îşi afirma „credința” de a fi fost, vreme de decenii, „factorul determinant al culturii româneşti”.[9] Cu alte cuvinte, dacă în calitate de ideolog modernist Sanielevici este „valabil” dar lipsit de originalitate, în calitate de critic literar el nu mai poate trezi decât interesul unui anticar colecționar de ciudățenii. „Redescoperirea” sa a întârziat, deci, pe bună dreptate, căci ea nu prezenta nicio miză serioasă.

În cele ce urmează, îmi propun să contest această ortodoxie. Nu mă voi ocupa de critica literară a lui Sanielevici. Voi argumenta însă că „modernismul” lui este de un alt fel decât cel al lui Lovinescu şi Zeletin, că argumentele sale prezintă o importanță specială şi merită, ca atare, să fie mai bine cunoscute. Ele reuşesc să arunce o lumină nouă asupra clasicilor occidentalismului românesc şi ne dau posibilitatea să înțelegem mai bine această

---

6 *Ibid.*, p. 237.
7 Z. Ornea, „Prefață”, în Sanielevici, *Cercetări critice şi filozofice*, p. IX.
8 *Ibid.*, p. XIII.
9 Citat în *Ibid.*, p. XIII.

atitudine intelectuală şi această grupare ideologică. Gândirea lui Sanielevici aparține într-adevăr aceluiaşi gen ca şi ideile lui Lovinescu şi Zeletin, dar unei specii diferite. Înțelegerea ei este o etapă importantă pentru a realiza anatomia discursului liberal, modernist şi occidentalist şi, prin aceasta, pentru a reconstitui într-o manieră tipologică ansamblul dezbaterii intelectuale din România precomunistă.

Modelul occidental a fost propus societății româneşti de o elită modernizatoare al cărei nucleu a fost constituit, din anii 1860 până în perioada interbelică, de Partidul Național Liberal. El a fost dezbătut, pe parcursul întregii perioade, de critici sociali de diverse orientări, care au elaborat, cu toții, pe marginea dihotomiei dintre „formele" occidentale şi „fondul" românesc şi s-au grupat în patru curente de gândire. Cele patru discursuri politice – pe care putem conveni să le numim cu termenul generic de „ideologii critice" – şi-au făcut apariția, pe rând, în ultimele patru decenii ale secolului al XIX-lea. Critica junimistă a fost formulată în anii 1860. Discursul naționalismului autohtonist îşi face apariția în deceniul următor, în publicistica lui Eminescu. Socialismul românesc debutează în anii 1880 – ciclul de articole „Ce vor socialiştii români?" al lui Gherea datează din 1886. Iar populismul agrar sau poporanismul are şi el un început timid în anii 1890, când Stere şi Ibrăileanu publică primele articole cu această orientare în reviste ca *Evenimenul literar*. Două dintre aceste orientări ideologice – naționalismul şi poporanismul – nu se vor impune cu adevărat decât după 1900. Eminescu este redescoperit atunci de sămănătorişti şi ceea ce fusese până în acel moment o voce singulară devine cel mai sonor dintre discursurile politice ale epocii. Iar doctrina poporanistă se configurează cu adevărat abia după înființarea, în aceiaşi ani, a revistei *Viața românească*. Cele mai importante texte socialiste sunt publicate tot în primul deceniu al secolului. Iar ideile junimiste sunt pentru prima oară sistematizate de Constantin Rădulescu-Motru în cartea sa din 1904, *Cultura*

română şi politicianismul. Canonul „culturii critice" româneşti este, deci, constituit în jurul lui 1910. În anii 1920, după ce dezbaterea a fost întreruptă pentru o vreme de război, Lovinescu şi Zeletin îşi vor construi argumentaţia în favoarea occidentalizării ca un răspuns sistematic la criticile cuprinse în acest canon şi ca o apologie a practicilor elitei modernizatoare, în speţă a Partidului Naţional Liberal. Asocierea dintre apologetica proliberală şi critica tradiţionalismului antioccidental a fost atât de strânsă în lucrările acestor doi autori, încât ne-am obişnuit să credem că este logic necesară. Comparaţia cu Sanielevici ne va ajuta să îi percepem caracterul contingent.

Născut la Botoşani în 1875, Henric Sanielevici a decedat în 1951. S-a stabilit la Bucureşti, împreună cu familia, în anii studiilor liceale. În aceeaşi perioadă se apropie de cercurile socialiste, acest prim angajament ideologic urmând să îl marcheze, aşa cum vom vedea, pentru întreaga viaţă. Cariera sa publicistică se conturează odată cu numirea sa ca secretar de redacţie al *Noii reviste române*, în 1900. Dintre nenumăratele reviste cu care a colaborat, două vor mai juca un rol privilegiat pentru el: e vorba de *Viaţa românească* şi de propria sa publicaţie, *Curentul nou*, asupra cărora voi reveni. După absolvirea facultăţii de Litere în 1894, Sanielevici a mai avut câteva stagii de studii în Germania. Acolo şi-a descoperit a doua vocaţie, pe lângă ziaristică: e vorba de ciudata sa pasiune pentru studiul paleontologiei şi al antropologiei, domenii în care va publica lucrări voluminoase dar de mică valoare. În anii 1930, preocupările sociale şi cele antropologice se vor reuni într-o lucrare destinată să ofere un răspuns teoriilor rasiste ale naziştilor.[10] Ca şi critica literară, aceste ultime

---

10 H. Sanielevici, *În slujba satanei. Răzvrătirea lui Dionysos împotriva lui Apollo*, Bucureşti, Adevărul S.A., vol. 1-2, 1935. Felul cum se articulează teoriile estetice şi cele antropologice ale lui Sanielevici formează subiectul principal în Z. Ornea, „H. Sanielevici", în N. Gogoneaţă et al., coord., *Istoria filozofiei*

două direcții de preocupări ale lui Sanielevici nu îmi vor reține atenția. Paginile ce urmează se bazează pe o selecție din publicistica sa cu caracter social şi politic.

De la socialism la junimism

Primul text unde Sanielevici abordează probleme social-politice este articolul foarte amplu „Cincizeci de ani de evoluție", publicat mai întâi în suplimentul cultural al ziarului *Adevărul* în 1901 şi reluat în 1903 în volumul său de debut, *Încercări critice.*[11] Evenimentul care a declanşat reflecțiile lui Sanielevici a fost scindarea, şi apoi dizolvarea, partidului socialist (PSDMR) – din care făcuse parte – la 1899. Circumstanțele evenimentului şi dezbaterile care l-au însoțit sunt bine cunoscute.[12] De mai mulți ani, grupul poporanist condus de C. Stere, care până atunci activase în cadrul mişcării socialiste, argumenta că funcția pe care o poate îndeplini o asemenea mişcare într-o țară agrară, unde industria şi proletariatul industrial au proporții infime, este aproape nulă. Cum „nu oamenii sunt pentru socialism, ci

---

româneşti, Bucureşti, Ed. Academiei R.S.R., vol. 2, partea 1, 1980, pp. 195-205, precum şi în Henri H. Stahl, *Gânditori şi curente de istorie socială românească*, Bucureşti, Ed. Universității din Bucureşti, 2001, pp. 219-221.

11 Idem, „Cincizeci de ani de evoluție" [1901], în *Teoria formelor fără fond*, ed. de M. Ungheanu, Galați, Porto-Franco, 1996, pp. 123-150. Volumul *Încercări critice*, Bucureşti, Carol Göbl, 1903, a mai fost reeditat cu titlul schimbat: *Studii critice*, Bucureşti, Cartea Românească, 1920, apoi la aceeaşi editură, f. a. [1927].

12 Nicolae Jurca, *Istoria social-democrației din România*, Bucureşti, Ed. Ştiințifică, 1994, pp. 38-47; Z. Ornea, *Viața lui C. Stere*, Bucureşti, Cartea Românească, vol. 1, 1989, pp. 236-275.

socialismul pentru oameni”,[13] şi cum este inutil să militezi în mod platonic pentru o revoluție socialistă într-o societate cu puține şanse de a atinge chiar şi stadiul de dezvoltare inferior al capitalismului, sarcina unui democrat sincer care ia în considerare nevoile reale ale națiunii sale – şi înțelege să lupte pentru îndeplinirea lor, nu doar să declame un crez irealizabil – este de a se alătura grupării politice celei mai înaintate şi de a acționa din interiorul ei pentru a o împinge pe calea reformelor. În virtutea acestei argumentații, „generoşii” părăsesc partidul socialist şi se alătură celui liberal. După încadrarea în noul partid, poporaniştii nu vor renunța la ideea unei evoluții sociale româneşti diferită de cea capitalistă. Dimpotrivă, concepția unei „democrații rurale”, ca deosebită de societatea burgheză, va fi consacrată în principala lucrare a lui Stere în anii următori şi va rămâne un crez al poporaniştilor şi al țărăniştilor – succesorii lor din perioada interbelică.[14] La vremea respectivă însă, lucrurile nu erau atât de limpezi, iar Sanielevici interpretează gestul „generoşilor” în alt fel. Sprijinindu-se pe declarația unuia dintre ei – Ion Nădejde –, el afirmă că motivul alăturării lor la partidul liberal a fost dorința de a milita pentru înlocuirea societății semifeudale româneşti cu una autentic burgheză. „După ce au combătut cu înverşunare timp de douăzeci de ani organizarea noastră socială ca o organizare burgheză”, spune Sanielevici, socialiştii „au ajuns să recunoască la un moment dat [...] că societatea noastră este în fond feudală şi că ținta tuturor sforțărilor, pentru mai mult de o generație, trebuie să fie introducerea în țară a unei organizațiuni adevărat burgheze. Ceea ce înainte era chintesența tuturor relelor, este acum

---

13 C. Stere, „Din notițele unui observator ipocondric (un foileton social)” [1893], în *Scrieri politice şi filozofice*, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, 2005, p. 166.

14 Z. Ornea, *Țărănismul. Studiu sociologic*, Bucureşti, Ed. Politică, 1969.

un ideal pentru viitor!".[15] Cum „idealul nostru trebuie să fie introducerea în țară a formelor burgheze, atunci trebuie să devenim fără rezerve liberali" – rezumă Sanielevici spusele fostului său coleg de partid şi de idealuri Nădejde. Şi aceasta „pentru că – motivarea i s-a părut domnului Nădejde de la sine înțeleasă şi de aceea nici n-a exprimat-o – liberalii în toate țările – şi chiar prin definiție – reprezintă interese mai mult sau mai puțin burgheze, pe când conservatorii apără interese mai mult sau mai puțin feudale" (p. 124).

În realitate, argumentul reconstituit de Sanielevici a fost caracteristic nu atât foştilor socialişti trecuți la liberali, cât socialiştilor „ortodocşi" care, grupați în jurul lui Gherea, vor traversa perioada următoare neafiliați la vreun partid, până la refacerea celui socialist in 1910. Elaborând o doctrină ale cărei baze fuseseră puse în deceniile precedente, Gherea ajunge la concluzia că rostul unui partid socialist într-o țară agrară şi semifeudală ca România este să militeze pentru realizarea unui capitalism veritabil, singura cale de acces către socialism. Şi aceasta chiar împotriva „semicapitaliştilor" ipocriți din partidele zise burgheze, legați prin interese vitale de regimul neoiobag şi de statul oligarhic. De asemenea, împotriva poporaniştilor care – democrați sinceri dar slabi economişti – nu înțeleg că evoluția capitalistă este inevitabilă şi, pe termen lung, benefică.[16] Când, după 1907, liberalii vor adopta măsuri cu

[15] Sanielevici, „Cincizeci de ani de evoluție", p. 123. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

[16] Henry Roberts, *Rumania. Political Problems of a Agrarian State*, Hamden, Conn., Archon Books, 1969 [1951], pp. 276-287; Michael Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea and Rumanian Marxism", în *The Slavonic and East European Review*, 55: 1, 1977, pp. 65-89; Joseph Love, *Crafting the Third World. Theorizing Underdevelopment in Rumania and Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 35-47.

coloratură „poporanistă” ca soluție la problema agrară, Gherea le va denunța ca opuse unei dezvoltări capitaliste veritabile.[17]

Sanielevici nu urmează niciunul din cele două grupuri. Divorțul său de mişcarea socialistă, sub toate formele ei, este irevocabil. În descrierea, pe jumătate autobiografică, inclusă în articolul în cauză, el prezintă socialismul românesc din ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea ca pe un curent cultural romantic, ale cărui resorturi sociale şi psihologice au avut prea puține în comun cu socialismul autentic din Apus. Ca şi în Rusia aceleiaşi perioade, socialismul a fost adoptat nu pentru conținutul doctrinei, ci pentru că reprezenta forma extremă a radicalismului, şi numai crezul cel mai radical putea răspunde nevoilor sufleteşti ale intelectualilor din cele două societăți înapoiate. În imperiul vecin, „burghezia, nefiind încă de sine stătătoare, având nevoie de ajutorul statului şi neavând puterea de a pune mâna pe stat, trebuie să-şi înăbuşe orice veleități revoluționare. [...] Numai avangarda burgheziei, « inteligența » – din motive care îşi au originea în chiar modul de a fi al acestei categorii sociale – adăpată la izvorul culturii occidentale, nu se poate acomoda mediului ambiant” (p.142). În consecință, precum în Germania pe la 1800 – unde „intelectualii burghezi, dezgustați de pozițiunea lor umilă în societatea feudală”, dar „neavând vreo speranță de dezrobire, se refugiază într-o lume închipuită pentru a fugi de trista realitate” –, intelectualitatea rusă „produce în literatură un curent romantic” (p. 142). „În politică”, însă, „inteligența rusă formează o mişcare revoluționară, în curând chiar socialistă”. Dar „socialismul acestor intelectuali nu trebuie luat în serios. Nemulțumiții aleargă repede la teoriile cele mai radicale”. Şi, cum „societatea românească este încă într-o fază feudală, un feudalism de altă nuanță decât cel din Rusia”, intelectualii români „au

[17] Constantin Dobrogeanu-Gherea, „Neoiobăgia” [1910], în *Opere complete,* ed. de Ion Popescu Puțuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 4, 1977, pp. 194-278.

produs un curent romantic în literatură. Umblați prin străinătate şi hrăniți cu cultura apuseană, ei nu se puteau adapta societății noastre. Şi pe la '85, când nemulțumirea ajunsese la culme, era natural ca pe romantismul conservator al Junimii să se grefeze socialismul romantic al inteligenței ruse. Poeziile lui Eminescu – *Împărat şi proletar, Glosa, Satirele* – au fost inelul de legătură pentru generația care atunci începea să gândească" (pp. 143-144). Acum, „în fața descompunerii partidului, intelectualii sunt [...] aduşi la realitate. Cu îngreunarea luptei pentru trai, unii pierd idealismul lor, din capul locului fragil. Alții se conving că revendicările socialiste nu sunt la ordinea zilei în societatea românească şi nu vor fi decât peste cel puțin jumătate de veac. Şi ce va fi atunci, cine va putea spune? Poate mişcarea socialistă europeană îşi va schimba caracterul. În orice caz trebuie să ajungem întâi o țară civilizată burgheză şi pe urmă vom vedea ce mai e de făcut. Conduşi de aceste convingeri, cea mai mare parte din intelectualii socialişti se înscriu în partidul liberal – conduşi de raționamentul că [...] acest partid va trebui să transforme societatea din feudală în modernă burgheză" (p. 146).[18]

Abandonând vechile convingeri socialiste, Sanielevici nu poate să împărtăşească însă nici noul entuziasm „burghez" al foştilor colegi de partid. Raționamentul lor i se pare „simplu, dar chiar prin simplitatea lui neliniştitor" (p. 124). Şi în trecut socialiştii se considerau „în măsură să aibă vederile cele mai limpezi asupra societății româneşti", fiind „înarmați cu o metodă care fără îndoială a dat cele mai

[18] Pentru influențele ruseşti asupra socialismului şi populismului românesc: Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea"; Idem, „Constantin Stere and Rumanian Populism", în *The Slavonic and East European Review* 53: 131, 1975, pp. 248-271. Vezi, pentru comparație, Gale Stokes, „Svetozar Markovic in Russia", în *Slavic Review* 31: 3, 1972, pp. 611-625; Peter Brock, „Tolstoyism and the Hungarian Peasant", în *The Slavonic and East European Review* 58: 3, 1980, pp. 345-369.

strălucite rezultate în sociologie” (p. 123). Ei au dat totuşi greş, iar „greşeala lor” este „explicabilă: ei cunoşteau tot felul de doctrine, dar nu cunoşteau țara” (p. 124). Cu alte cuvinte, socialiştii încercau să înțeleagă societatea românească prin întrebuințarea unor concepte şi teorii inventate în alte părți, pentru a răspunde unor realități sociale diferite. Nu sunt ei oare pe punctul de a repeta aceeaşi eroare? Socialiştii par a nu înțelege că noțiunile din vocabularul marxist nu îşi găsesc în România corespondente perfecte: „Cuvintele *burghez* şi *feudal* trebuiesc şi ele lămurite. Întrucât societatea noastră românească este ea feudală, întrucât burgheză?” Răspunsul va putea fi găsit doar cu condiția de a înțelege că evoluția socială românească are particularități ireductibile în comparație cu cea occidentală şi, deci, nu-i putem aplica în mod mecanic schemele de gândire construite pentru a o măsura pe cea din urmă: „Comparația evoluțiunii noastre cu evoluția altor țări ne va fi de mare folos, cu condițiunea ca această comparație să ne ajute a scoate la iveală nu numai asemănările, dar şi deosebirile” (p. 124).

Nu e nevoie de prea multă originalitate pentru a ajunge la o asemenea înțelegere nuanțată a realităților româneşti. Ea este disponibilă, trebuie doar să o redescoperim. Tot ce se cere pentru a ne dezbăra de naivitatea sociologică este o reconsiderare, fără prejudecăți, a vechii ideologii a Junimii. Voga junimismului a precedat-o în timp pe cea a socialismului: „Mişcarea noastră intelectuală, de la 1848 încoace, cuprinde două curente: curentul junimist, de pe la ’65 până pe la ’82; după aceea a urmat curentul socialist, [...] care a ținut până acum câțiva ani” (p. 132). Cum „ambele curente se caracterizează printr-o profundă nemulțumire cu organizația noastră socială”, putem spune că cel de-al doilea a fost „o directă continuare a celui dintâi” (p. 132). Dar asemănările se opresc aici. Căci la întrebarea „care au fost pricinile acestei nemulțumiri?”, răspunsurile au fost diferite. Răspunsul socialist, „pe care l-a

dat întâi D. Dobrogeanu-Gherea în studiile sale critice, era [...]: « relele societății burgheze ». Astăzi nimeni nu mai crede în justețea acestui răspuns – nici dl. Gherea". Cauza răului nu trebuie căutată în „relele inerente organizării sociale moderne". Junimiştii au înțeles că societatea românească este diferită de cea occidentală şi că trebuie să fie abordată, în consecință, cu instrumente intelectuale specifice. În teoria „formelor fără fond" descoperim o caracterizare adecvată a configurației sociale româneşti. Este adevărat că „ideologia conservatoare era expresia intereselor de clasă boiereşti. Însă această ideologie cuprindea atâta adevăr, critica făcută României moderne era aşa de dreaptă, încât toți intelectualii țării se raliară la dânsa şi formară cercul Junimea" (p. 131). „Formula junimistă a fost de unii repetată, fără a fi înțeleasă şi adâncită, până a devenit în gura lor o banalitate; de alții combătută, înfierată ca reacționară şi ridiculizată. În a doua categorie erau mai ales socialiştii! [...] Şi cu toate astea, tocmai prin aplicarea metodei socialiste la societatea noastră, formula ni se revelează ca un adevăr frapant" (p. 137). Trebuie să dăm la o parte obişnuințele de gândire create de douăzeci de ani de flirt cu socialismul pentru a recupera mesajul junimist.

Este uşor să ne dăm seama că prezentarea făcută de Sanielevici modului de gândire al socialiştilor români este nedreaptă. Căci teoriile lui Gherea nu sunt, nici ele, decât tot o variațiune pe tema „formelor fără fond" şi acordă aceeaşi atenție particularităților româneşti ca şi teoria Junimii. Este greu de spus dacă Sanielevici construieşte aici un om de paie pentru a-şi clădi raționamentul prin opoziție sau dacă pur şi simplu nu surprinde esența raționamentelor lui Gherea. Ceea ce contează este că, în paginile articolului, Sanielevici oferă una dintre cele mai autentice mostre de analiză socială ce se foloseşte de instrumentarul intelectual dezvoltat de curentele ideologice „de opoziție". Dincolo de prezentarea eronată a acestor idei ca reprezentând patrimoniul exclusiv al junimismului, „Cincizeci de ani de evoluție"

constituie una din cele mai sofisticate expresii ale unui mod de gândire ce reprezintă nucleul dezbaterii ideologice româneşti moderne şi care constă în înţelegerea evoluţiei sociale româneşti ca distorsionată în raport cu modelul occidental, cauza acestui rău fiind adoptarea imitativă, grăbită sau incompletă a formelor civilizaţiei occidentale.

„În ţările apusene, ceea ce a scos popoarele din barbaria feudală a fost [...] ridicarea clasei orăşeneşti. Regii, sprijinindu-se pe această clasă, dar şi înrâuriţi de dânsa, au înfrânt clasa feudală, au centralizat administraţia, au îmbunătăţit legile, au stârpit în parte abuzurile, şi aşa mai departe. Regii au ţinut balanţa între cele două clase timp de o sută de ani şi au fost răsturnaţi, sau au pierdut puterea absolută, în momentul când clasa burgheză s-a simţit destul de puternică pentru a înlătura pe nobili” (pp. 124-125). Pentru a înţelege evoluţia socială modernă, trebuie să ne îndreptăm privirile spre „clasica revoluţie burgheză, [...] cea franceză de la 1789”. Ceea ce ne înfăţişează cu claritate acest moment istoric este substituirea nobilimii, la conducerea statului, de către o burghezie cu o individualitate socială bine conturată şi cu interese opuse celor feudale: „Clasa feudală era pe atunci în Franţa slăbită şi degenerată prin existenţa ei parazitară, din care pricină a fost înlocuită la conducerea statului de clasa burgheză, inteligentă şi viguroasă. Prejudiciul rezultat astfel, pentru nobili, e uşor de apreciat”, iar el derivă din faptul că, până atunci, cei din urmă beneficiaseră atât de asocierea strânsă cu aparatul administrativ al statului absolutist, cât şi de aranjamentele economiei domeniale. „Nobilii exploatau poporul tot aşa de mult indirect prin mijlocirea statului cât şi direct prin administratorii moşiilor lor. Dezrobirea şi îmbunătăţirea stării materiale a ţăranilor s-a făcut fireşte în dauna aceleiaşi clase. Industria, având nevoie de braţe, a atras spre oraşe o parte din populaţia rurală, desigur tot în paguba nobleţii, a proprietarilor de pământ. În sfârşit, agricultura are adesea interese vamale opuse cu cele ale

industriei şi, de aceea, nu poate fi în folosul proprietăţii funciare când clasa industriaşilor este predominantă în stat" (pp. 125-126).

În concluzie, evoluţia socială a Apusului s-a bazat pe existenţa clasei burgheze, ce a acţionat ca agent principal al schimbării. Modernizarea occidentală nu poate fi înţeleasă fără o raportare consecventă la istoria burgheziei, ea face corp comun cu această istorie. De asemenea, o precondiţie a modernizării occidentale a fost diminuarea influenţei sociale a nobilimii, în urma atacului concertat al monarhilor absoluţi şi al burgheziei şi ca urmare a alianţei interesate dintre regi şi noua clasă socială. Este evident însă, şi bine cunoscut, că „în ţara românească, din diferite împrejurări, [...] nu s-a putut ridica o burghezie. [...] Din această pricină domnii n-au putut căpăta o putere asupra clasei boiereşti, ci au fost siliţi să rămână servitorii ei umili. [...] Această situaţie politică nu era întru nimic schimbată în 1848. Caracteristica evului mediu fiind domnia necondiţionată a clasei boiereşti, ţara românească se afla la 1848 în plin ev mediu" (p. 125).

Aceasta nu i-a împiedicat însă pe marea majoritate a istoricilor societăţii româneşti să privească revoluţia de la 1848 ca pe un echivalent al celei franceze de la 1789, deci ca pe evenimentul ce marchează trecerea de la lumea medievală la cea modernă, burgheză şi care demonstrează că traiectoria de evoluţie a României a fost în linii mari aceeaşi cu a Europei apusene: „Ce s-a petrecut [...] la 1848? Părerea generală este că sub influenţa ideologiei europene, o mână de tineri generoşi din clasa boierească au înlocuit ei înşişi organizaţia veche, feudală, cu una modernă burgheză". Cu alte cuvinte, chiar în lipsa burgheziei, revoluţia burgheză ar fi avut loc, în virtutea idealismului boieresc. „Acest mod de a privi lucrurile ni se pare", spune Sanielevici, „cel puţin superficial" (p. 125).

Pentru a-şi convinge cititorii de justeţea unei asemenea aprecieri, Sanielevici îi îndeamnă să reflecteze la

condiția clasei boiereşti înainte şi după evenimentele revoluționare şi transformările instituționale ce le-au urmat. În Occident, nobilimea a fost, cum am văzut, puternic prejudiciată de revoluția burgheză. „Suferit-a clasa boierească de la noi vreunul din aceste prejudicii? Fost-a ea înlăturată de la slujbe? […] Suferit-au boierii ceva prin dezrobirea țăranilor? […] Aveau să se teamă boierii că industria le va răpi brațele de la munca de câmp, sau le va primejdui interesele lor agricole pe cale vamală?" La toate aceste întrebări, răspunsurile trebuie să fie negative. În ce priveşte situația țărănimii, epoca revoluționară nu a adus nimic nou: „Iobăgia a fost ridicată cu mult timp înainte de revoluție, sub Mavrocordat". Desigur, secolul al XIX-lea a reglementat regimul proprietății potrivit normelor juridice moderne. Dar, în fond, lucrurile au rămas la fel: „După ridicarea iobăgiei", țăranul „nu consuma mai mult ca înainte din produsele muncii sale. […] Pe de o parte țăranul român e barbar, adică ignorant şi resignat la […] mizerie. […] Pe de altă parte, chiar dacă ar avea cerințe mai mari nu şi le-ar putea mulțumi, fiindcă boierul, şi mai ales arendaşul, îl țin legat de mâini şi de picioare. Regimul nostru constituțional pe țăran nu-l poate apăra, fiindcă țăranul nu-i destul de luminat ca să se poată folosi de acest regim". În ce priveşte eroziunea economiei agrare de către industrie, este evident că „un astfel de antagonism nu numai că nu exista atunci – fiindcă nu exista industrie – dar nici măcar nu era prevăzut pentru viitor" (p. 126).

Important este însă faptul că accesul privilegiat al boierimii la funcțiile de stat nu a fost cu nimic afectat: „Tinerimea generoasă de pe atunci privea ca pe un lucru de la sine înțeles că tot dânsa va conduce țara şi sub noua formă de stat. […] Până în ziua de astăzi […] a fi de familie boierească, chiar foarte scăpătată, înseamnă la noi […] a avea dreptul la o sinecură". Şi mai important este faptul că, în urma înlocuirii regimului feudal cu formele de stat moderne, precum şi în urma unificării şi emancipării

naționale, funcțiile oficiale s-au înmulțit şi remunerația lor a crescut. Bugetul statului a devenit o sursă încă şi mai importantă de venituri pentru reprezentanții boierimii decât înainte de revoluție. Într-adevăr, „tinerii boieri, abrogând privilegiile şi introducând constituționalismul, nu aveau nimic de pierdut, iar de câştigat aveau – şi numai în cazul în care modernizau statul român – *unirea şi independența*!" Pentru că nu au înțeles semnificația evenimentelor în curs, „boierii bătrâni au opus o rezistență. [...] Frica lor cea mare era « că o să ajungă boierii să facă armata şi să plătească bir! »". Aceasta a fost, însă, doar o naivitate din partea lor: „Să fi prevăzut ei că stagiul la roşiori avea să fie sportul favorit al strănepoților lor şi mai ales să fi prevăzut că, în urma creditului deschis în Europa României constituționale, boierii vor lua de la stat de sute de ori mai mult cu sinecurile decât vor lua cu birurile, desigur că ajutau şi dânşii la « revoluție »" (pp. 126-127).

Constituționalismul modern a însemnat, deci, pentru boierime, un paradis birocratic şi bugetar, care a compensat întru totul modestul sacrificiu al renunțării la privilegiile formale. În această exploatare a statului şi în procesul de invazie a funcțiilor birocratice, boierii nu au fost însă singuri. Lor li s-a alăturat imediat o categorie socială ce îi va covârşi foarte curând, devenind principala beneficiară a noilor aranjamente instituționale. Inconsecvent, Sanielevici, care, spre deosebire de alți autori contemporani sau anteriori, nu foloseşte termenii „birocrație" şi „oligarhie" şi afirmă în repetate rânduri că nici înainte şi nici după transformările de la mijlocul secolului nu a existat, în România, o burghezie autentică, foloseşte totuşi noțiunea de „burghezie" pentru a desemna categoria funcționarilor de stat de origine neboierească. Nu trebuie să ne lăsăm înşelați de această inconsecvență. Deşi sintagma nu apare ca atare în textul său, este evident că ceea ce are Sanielevici în vedere este o „burghezie de stat", opusă burgheziei în sensul său obişnuit de grupare economică şi socială.

Există unele contradicții în ce priveşte felul cum caracterizează Sanielevici relația dintre boierime şi rivala sa în competiția pentru remunerație bugetară. Pe de o parte, el spune că „dacă ar fi existat la noi o clasă burgheză de care interesele lor să fie direct amenințate, entuziasmul boiernaşilor" pentru europenizarea vieții politice „s-ar fi stins repede". Pe de altă parte, el prezintă abolirea feudalismului ca pe un târg între clasa boierească şi o „stare a treia" cooptată la conducerea statului – modernizat în mod corespunzător –, spre beneficiul ambelor părți şi în dauna categoriilor sociale inferioare. „Strigați mereu că vreți drepturile omului", se adresează boierii partenerilor lor politici, în dialogul imaginar compus de Sanielevici. „Bine, vă dăm partea voastră din drepturile omului: o constituție şi tot ce ține ce dânsa. Dar numai pentru voi. Poporul, adică masa țărănească, o lăsați tot pe mâna noastră. [...] Noi o să punem din voi administratori la moşiile noastre", fireşte „pe aceia care ne vor asigura un venit mai mare. [...] Vă primim în tovărăşia noastră, cu drepturi egale şi cu egală parte în buget. Ce nu s-o ajunge, împrumutăm din străinătate". Există de asemenea ambiguități în legătură cu felul cum este caracterizat rezultatul acestei negocieri. Astfel, la întrebarea „suntem un stat burghez sau feudal ?" (p. 130), unul din răspunsurile lui Sanielevici este că, în urma pseudorevoluției burgheze de la 1848, „poporul" este obligat „să ducă în spinare o clasă feudală de două sau de trei ori mai mare". În concluzie, regimul politic românesc ar putea fi descris ca „un feudalism potențat" (p. 131). Alteori, aceeaşi judecată este exprimată mai nuanțat: „Societatea noastră întruneşte relele a două organizațiuni sociale deosebite: a celei burgheze şi a celei feudale. Nu e dar de mirare că a provocat atâtea nemulțumiri" (p. 136). În alte părți, însă, se spune că, „în România constituțională, burghezia mică şi mijlocie, câtă este, capătă o putere mai mare decât vechea clasă boierească", lucru dovedit de o analiză a prevederilor legii electorale: „Iată dar o clasă burgheză, foarte slabă

economiceşte – aşa de slabă încât, pentru a-i găsi o analogie într-o țară apuseană, ar trebui să ne întoarcem în plin ev mediu – care, printr-un concurs de împrejurări, capătă o putere predominantă în stat”. Tot astfel, boierii, prezentați uneori – aşa cum am văzut – ca primii beneficiari ai extinderii aparatului de stat, sunt caracterizați în altă parte ca unii care, „având moşiile lor, şi prin urmare neavând nevoie de buget, [...] nu puteau decât să dezaprobe un sistem care ruina țara” – este vorba de sistemul îmbogățirii pe seama bugetului – „şi la care dânşii nu erau complici” (p. 131).

Dincolo de aceste contradicții, liniile mari ale raționamentului pot fi distinse cu relativă uşurință. Curând după introducerea formelor apusene, boierii sunt confruntați cu „un teribil asalt al « mitocănimii » asupra bugetului” (p. 132). „Aşa-zisa revoluție burgheză de la 1848 n-a fost tocmai o revoluție şi cu atât mai puțin una burgheză în sensul istoric al cuvântului”. Ea a fost „datorată mai mult influențelor externe, jocului politicii internaționale”, iar impulsul intern, atâta cât a fost, a venit, aşa cum am văzut, de la clasa boierească. Dar „schimbarea [...] care a urmat apoi în raporturile celor două clase conducătoare față de stat” a fost „mai mare decât o puteau prevedea boierii” şi „a avut drept rezultat o exploatare sistematică a statului de către burghezime”. Boierii au descoperit „nemulțumiți” că „trebuiau să împartă [...] puterea politică [...] şi cele mai înalte demnități în stat cu parveniții” (p. 131). „În jurul partidului liberal, ieşit din revoluție, se grupează toată burghezia mică şi mijlocie, câtă este, cu toate dependențele ei. Exploatarea statului de către burghezime atinge culmea pe vremea domniei de 12 ani a lui Ioan Brătianu” (p. 129).

Fenomenul descris de Sanielevici este, deci, acela al constituirii unei structuri sociale unde birocrația – inițial compusă în majoritate din reprezentanți ai boierimii, dar în interiorul căreia se produce un clivaj ce favorizează, în timp, elementele provenite din afara nobilimii – se constituie într-o

clasă socială aparte, cu o poziție predominantă în stat.[19] Termenul „burghezie" este folosit, în mod inconsecvent, pentru a descrie uneori clasa birocratică în întregul său, iar alteori doar segmentul de origine neboierească al acesteia. Importantă este însă analiza politicii birocratice şi oligarhice, temă clasică a dezbaterii ideologice româneşti, ce îşi găseşte în paginile lui Sanielevici una din formulările cele mai remarcabile. Distorsiunile societății româneşti au decurs, toate, din faptul fundamental al substituirii

[19] Vezi şi capitolul anterior pentru problema sociologiei critice româneşti a clasei birocratice, nonfeudale şi nonburgheze, la formularea căreia a contribuit şi Sanielevici. Pentru destinul ulterior al aceleiaşi teorii: Victor Rizescu, „Paradigm Change in Critical Sociology: Center and Periphery Perceptions", în *Ideology, Nation and Modernization: Romanian Developments in Theoretical Frameworks*, Bucureşti, Ed. Universității din Bucureşti, 2013. pp. 111-142. Cel mai important reper al redescoperirii acestei teorii în bibliografia internațională: Andrew C. Janos, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Boorderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford, Stanford University Press, 2000. Alte repere comparative internaționale: Hugh Seton-Watson, *Neither War Nor Peace. The Struggle for Power in the Postwar World*, New York, Praeger, 1960; Fred Riggs, *Administration in Developing Countries. The Theory of Prismatic Society*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1964. O critică explicită, nu foarte convingătoare: Diana Mishkova, „Modernization and Political Elites in the Balkans before the First World War" în *East European Politics and Societies* 9: 1, 1995, pp. 63-89. Dezacorduri implicite şi parțiale la Jürgen Kocka, Allen Mitchell, eds., *Bourgeois Society in Nineteenth-century Europe*, Oxford, Berg, 1983; Jürgen Kocka, „The Middle Classes in Europe", în *The Journal of Modern History* 67: 4, 1995, pp. 783-806; Metin Heper, „The State and Public Bureaucracies: a Comparative and Historical Perspective", în *Comparative Studies in Society and History* 27: 1, 1985, pp. 86-110; Amiya Kumar Bagchi, „The Past and the Future of the Developmental State", în *Journal of World-Systems Research* 6: 1, 2000, pp. 398-442; Vivek Chibber, „Bureaucratic Rationality and the Developmental State", în *The American Journal of Sociology* 107: 4, 2002, pp. 951-989.

burgheziei, ca agent al schimbării sociale, cu burghezia de stat devoratoare a bugetului: „În adevăr, cauza primordială a tuturor relelor societăţii noastre este faptul că burghezimea a căpătat puterea politică predominantă în stat înainte de a fi fost coaptă pentru aceasta” (p. 137). În Occident, în perioada ei de ascensiune, „burghezia era [...] o clasă asuprită politiceşte, deci aplecată la munca răbdătoare, nu la lux nebun. Forţele cele mai bune nu-i erau răpite de politică, de slujbe şi sinecure – toate acestea-i erau inaccesibile. Şi apoi lipsea ignoranţa şi indolenţa orientală” (p. 130). „În Franţa la 1789, în Germania şi în alte ţări la 1848, [...] burghezia capătă puterea politică numai după ce ajunge o clasă bogată, viguroasă, inteligentă şi cultă” (p. 129). Prin contrast, în România, clasa birocratică a ajuns la cârma statului fără a fi fost modelată social în mod corespunzător în perioada anterioară: „Fără asaltul de la 1848, care ar fi fost evoluţiunea noastră normală? O cunoaştem din istoria altor popoare mai înaintate. Burghezia şi-ar fi concentrat forţele pe terenul economic şi, cu timpul, s-ar fi îmbogăţit, ar fi ajuns de sine stătătoare. Prin lupta îndelungată împotriva clasei boiereşti ar fi devenit respectată, ar fi rămas sobră, sănătoasă la corp şi la suflet, capabilă, cu o solidă moralitate, într-un cuvânt ar fi avut toate calităţile, care după învăţămintele istoriei caracterizează o clasă asuprită, pe cale de a se ridica prin propriile ei puteri. Şi după ce ar fi cucerit puterea politică, această clasă ar fi condus ţara cu pricepere şi dezinteresare, ar fi îmbogăţit-o prin crearea de noi izvoare de bogăţie, în loc de a o sărăci prin prădarea bugetului” (p. 138).

Cangrena birocratică nu poate fi justificată, aşa cum susţin unele voci, prin necesitatea de a construi un stat modern, în beneficiul întregii societăţi. Pentru că însăşi structura de stat a fost ridicată pentru a oferi securitate economică şi un statut social membrilor birocraţiei, independent de cerinţele reale ale dinamicii sociale: „Se repetă la noi adesea că dezvoltarea României moderne,

având nevoie de oameni capabili, a absorbit inteligențele din burghezie […] şi a împiedicat astfel propăşirea comerțului şi a industriei. Să ne fie permis a ne îndoi: nu cumva s-au creat instituțiile ultramoderne pentru funcționari, şi nu funcționarii pentru instituțiuni?” (p. 130). Factorii generatori ai birocratismului rezidă, deci, nu în necesitățile intrinseci ale modernizării sociale, ci în dorința unei categorii sociale de a imita stilul de viață al elitelor occidentale, îndeplinind acest obiectiv prin folosirea statului ca instrument de înavuțire: „Formele sociale moderne sunt într-un contrast strigător cu fondul feudal al societății noastre. În alte țări aceste forme au fost cu încetul cucerite de clasa burgheză după lupte lungi în contra elementelor feudale; ele corespund deci întotdeauna unor necesități imperioase şi sunt adaptate acestor necesități. La noi formele moderne au fost introduse mai întâi prin influențe externe; […] mai târziu copierea zeloasă a legilor şi instituțiunilor apusene s-a făcut – după părerea noastră – din simpla dorință de a înmulți slujbele” (p. 133). „Exploatarea statului de către burghezime dă naştere acelei atmosfere politice pe care o vedem [...] astăzi” (p. 132). Căci „era natural, şi cu totul conform învățămintelor istoriei, ca o clasă care, fără muncă şi în astfel de condițiuni, căpătase puterea politică, înainte de a putea sta economiceşte pe propriile ei picioare, să exploateze această putere politică pentru a duce pe contul statului o existență mai mult sau mai puțin parazitară. « Pensia după legea veche şi o leafă de la stat după legea a nouă », iată idealul lui conu Leonida” (pp. 128-129).

Deturnarea resurselor fiscale ale statului în beneficiul exclusiv al oligarhiei se face nu numai în mod direct, prin salariile funcționăreşti, ci şi indirect – prin intermediul industriei artificiale clădite pe baze protecționiste, girată prin mijloace politice şi funcționând doar cu scopul de a consolida poziția aceleiaşi clase birocratice: „Asupra căilor pe care această clasă a fost şi este « protejată », cea mai mare parte din cititori sunt perfect edificați; […]

întreprinderi, furnituri, combinații de Bancă şi de Credite, legi pentru încurajarea industriei, nesfârşite slujbe şi sinecuri şi [...] legi restrictive contra evreilor" (p. 129). Toate aceste practici nu trebuie văzute ca o strategie de tranziție, care să ajute burghezia să depăşească faza de gestație, pentru a o lăsa apoi pe seama „mâinii invizibile" a pieței capitaliste. Ele reprezintă un aranjament instituțional cu caracter permanent, ce exprimă însuşi principiul unificator al clasei conducătoare româneşti: „Se naşte întrebarea: protecționismul [...] pe care l-au practicat guvernele liberale, şi mai pe urmă şi cele conservatoare, avut-a rezultatul dorit de a întări burghezimea? Ştim cu toții că nu. Burghezia noastră nu poate sta nici acum pe propriile ei picioare. Ea are nevoie de picioare de lemn şi de cârje – pe de o parte bugetul, pe de alta un protecționism vamal exagerat" (pp. 129-130).

Ceea ce face ca situația să fie deznădăjduită este faptul că nu se profilează nicio forță socială care să poată contracara politica oligarhiei birocratice. Inițial, se părea că gruparea marilor boieri proprietari de pământ şi Partidul Conservator – reprezentant al intereselor sale –, ar fi putut constitui o asemenea contrapondere a „burgheziei de stat" şi a partidului care o reprezenta prin excelență, cel liberal. În curând însă, conservatorii au fost absorbiți de mecanismul politicii birocratice şi protecționiste, până aproape de a-şi pierde identitatea politică. Astfel încât, în cele din urmă, orice fisuri din interiorul clasei conducătoare au sfârşit prin a se estompa, societatea românească fiind dominată, în consecință, de o categorie socială cu caracter cvasiomogen. Iată, în reconstituirea lui Sanielevici, etapele acestui proces de omogenizare: „După atitudinea pe care au luat-o la început boierii în fața urmărilor politice şi sociale ale revoluțiunii, atitudine mai mult sau mai puțin caracterizată prin doctrina junimistă, era de aşteptat ca partidul conservator să urmeze o politică radical deosebită de aceea a partidului liberal, şi mai ales să înfrâneze prădarea statului. Şi în adevăr, o atare deosebire se poate observa între cele două

partide istorice până la sfârşitul guvernului de 12 ani al lui Ioan Brătianu. Dacă partidul conservator ar fi persistat în politica lui, tendinţele burghezimii ar fi fost contrabalansate şi ţara n-ar fi ajuns în situaţia de acum” (p. 146). „Din nefericire, clasa noastră boierească a fost în curând silită să renunţe la neatârnarea ei. Pe măsură ce burghezimea, exploatând statul, se înmulţea şi se întărea *politiceşte*, boierimea pierdea puterea ei politică şi deci putinţa de control. Intenţia originară a legii noastre electorale a fost fără îndoială să asigure proprietăţii funciare o putere politică cel puţin egală cu aceea a burghezimii. [...] Pe atunci colegiul întâiu era aproape întreg al boierilor. [...] Însă prin protecţionismul practicat de guvernele liberale burghezia se îmbogăţeşte fără muncă şi pătrunde şi în colegiul întâiu. Arma lor cea mai puternică şi-o făuresc liberalii înfiinţând băncile şi creditele. [...] Astfel puterea politică a burghezimii ajunge covârşitoare şi partidul liberal care reprezintă această clasă ajunge să guverneze neîntrerupt 12 ani. [...] Partidul conservator, pentru a nu fi redus a juca în stat un rol cu totul şters, se vede silit să atragă la dânsul o parte din clientela partidului advers, şi fireşte să-şi schimbe în mod corespunzător şi direcţia politică” (pp. 147-148). Unul din motivele alinierii conservatorilor la linia politica liberală este faptul că, în ciuda aparenţelor, nu există „interese opuse [...] între clasa boierească şi burghezime. La prima vedere am fi dispuşi să credem contrariul. Proprietarii trăiesc din exporturi şi ar trebui să fie liber-schimbişti, pe când burghezia nu poate trăi fără un protecţionism exagerat; şi dacă închidem noi graniţele pentru produsele industriale ale ţărilor apusene, ar fi de aşteptat ca acele ţări să ne respingă cerealele, de care se pot foarte bine lipsi, şi să se aprovizioneze din Rusia sau din America. De fapt, însă, protecţionismul nostru se reduce la o măsură fiscală; de importat tot se importă, [...] fiindcă industria noastră nu mulţumeşte nici pe departe trebuinţele. Străinătatea n-are nici un motiv să se supere pe

noi; cine păgubeşte e consumatorul. Cu alte cuvinte, o duşmănie directă de interese în politica vamală nu există între proprietatea rurală şi burghezime. [...] Aşa fiind, le convenea boierilor ca de hatârul burgheziei aliate să facă protecționism, să fie darnici cu bugetul, într-un cuvânt să urmeze politica liberală” (p. 149).

Chiar fără acest raționament de ordin economic, boierii ar fi sucombat oricum tentațiilor politicii birocratice, pentru că acestea sunt inextricabil legate de tentațiile vieții moderne, față de care ei sunt la fel de receptivi ca şi partenerii politici de origine mai modestă. Iar trebuințele materiale asociate cu stilul de viață al capitalelor occidentale nu pot fi satisfăcute doar cu ajutorul resurselor economice ale agriculturii domeniale: „Desigur, dacă boierii [...] ar fi urmat să ducă la țară viața simplă de altă dată”, ei ar fi putut încă „să *frondeze* noul regim. [...] Altfel stăteau lucrurile de fapt. Boierii nu erau acum aşa de independenți ca înainte. [...] În repedea transformare a societății româneşti, receptivitatea neobişnuită a clasei noastre dominante a fost desigur un factor însemnat. E uimitoare uşurința cu care s-au modernizat boierii noştri studiați în străinătate; civilizația franceză, şi mai ales viața rafinată a Parisului, părea să corespundă la înclinațiunile lor instinctive. Dar agricultura noastră primitivă, care mulțumise cu prisosință trebuințele vieții patriarhale ale boierului vechiu, nu putea să-i permită să rivalizeze, ba chiar să întreacă în lux, aristocrația mai bogată a Occidentului. Cheltuind peste venit, proprietarul n-are nici bani, nici pricepere, nici răbdare să perfecționeze cultura; el dă moşia pe mâna arendaşului, care stoarce pământul şi pe țăran într-un mod necunoscut înainte. Aristocrații noştri se îndatorează la credite şi la particulari, sau chiar scapătă, şi-şi caută scăparea în buget” (p. 148).

Pentru toate aceste motive, diferențele dintre cele două partide de guvernământ s-au estompat până la a face aproape imposibilă deosebirea dintre orientările lor politice: „Nu se poate susține că după « democratizarea » partidului

conservator orice deosebire între cele două partide istorice dispare. În definitiv partidul conservator rămâne un partid boieresc. [...] Cât priveşte însă activitatea politică a celor două partide, o deosebire ar fi în adevăr greu de găsit. Sunt două tabere bugetivore care îşi trec puterea la intervale regulate, nu ca în alte ţări după problemele politice sau economice care vin la ordinea zilei, ci pur şi simplu de hatârul clientelei. Partidele sunt formate aproape numai din cei care şi-au făcut din politică o profesiune" (p. 149).

Până în acest punct, convertirea lui Sanielevici de la socialism la junimism pare să se fi consumat fără nicio rezervă. În textul din 1901, fostul socialist ne oferă o analiză caracteristică a societăţii româneşti în termenii „formelor fără fond" şi pare a îmbrăţişa întru totul poziţia ideologică reprezentată în epocă de aripa „intelectuală" a Partidului Conservator. O examinare mai atentă a articolului ne arată însă că Sanielevici, socialistul dezamăgit, nu se transformă într-un conservator evoluţionist. El preia instrumentarul tehnic al analizei sociale junimiste, dar nu şi tonalitatea generală a criticii sociale conservatoare. Condamnă modernizarea imitativă şi precipitată, dar fără nici o urmă de nostalgie după „tradiţia" românească. Este adevărat că îşi exprimă acordul de principiu cu ideea evoluţiei organice a societăţilor. „O societate", spune el în maniera bine cunoscută din retorica politică a Junimii şi a naţionaliştilor, „este un organism care evoluează, după legi inerente lui; însă forţarea evoluţiunii produce în orice organism tulburări. Relele de care suferim sunt tulburările rezultate din forţarea dezvoltării societăţii româneşti, prin saltul brusc şi nemotivat făcut prin revoluţiunea de la '48". El adaugă însă imediat că „această abatere de la mersul normal a fost şi dânsa un produs al legilor organice ale societăţii noastre; a fost fatală cum fatală este la unii copii creşterea prea repede" (p. 137). Este adevărat, iarăşi, că, asemeni junimiştilor şi naţionaliştilor, indică şi el Germania drept model de dezvoltare graduală – „ţara evoluţiunii lente" –, opus modelului francez al dezvoltării prin salturi – Franţa

este, fireşte, „țara revoluționarilor” (p. 139). Dar motivul pentru care se foloseşte de această opoziție binecunoscută este nu atât acela de a condamna in mod principial transformarea socială de tip revoluționar, cât acela de a indica exemplul german ca pe o rețetă de inginerie socială încununată de succes, ce a dat rezultate într-o țară angajată pe calea modernizării, la fel ca şi România, dintr-o poziție de relativă înapoiere: „În Germania […] burghezia s-a dezvoltat târziu. La ’48, când această clasă a arătat veleitatea de a pune mâna pe cârma statului, proletariatul industrial apăruse deja organizat pe arena politică, iar pe de altă parte, noblețea era încă în vigoare. Burghezia a fost deci silită să facă un compromis cu clasa aristocrată. Când mai târziu, după ’60, protecționismul burgheziei loveşte în interesele proprietarilor de pământ – care exportau cereale în Anglia – dar şi în interesele lucrătorilor, cărora le scumpea viața, şi în general în interesele țării, Bismarck […] se aliază cu clasa lucrătoare în contra burgheziei”. Această politică de compromis şi echilibru devine o constantă a Germaniei, iar roadele sale nu au încetat să se arate: „Echilibrul celor trei clase a folosit fiecăreia în parte, şi țării în general” (p. 139). Prin urmare, „în Germania, clasele mijlocii, cu tradiții seculare, sunt stâlpii de granit ai societății şi formează rezervorul inepuizabil al energiei naționale” (p. 141).[20]

Eroarea românească respinsă de Sanielevici constă deci nu atât în angajarea în procesul de modernizare fără

[20] Aşa cum vom vedea, Sanielevici va considera mai târziu că definitorie pentru Germania este supraviețuirea feudalismului şi nu supremația clasei mijlocii. Pentru dezbaterea internațională asupra subiectului, vezi David Blackbourn, Geoff Eley, *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1984; Chris Lorenz, „Beyond Good and Evil? The German Empire of 1871 and Modern German Historiography”, în *Journal of Contemporary History* 30: 4, 1995, pp. 729-765; Jürgen Kocka, „Asymmetric Historical Comparison: the Case of the German *Sönderweg*”, în *History and Theory* 38: 1, 1999, pp. 40-50.

încercarea de a „conserva” ceva din tradiția autohtonă – atitudine pe care o împărtăşeşte el însuşi –, cât în proasta gestionare a modernizării de către clasa politică. Fără nicio urmă de nostalgie după trecutul patriarhal, el indică faptul că, până şi „în țările cu evoluție normală, [...] societatea modernă, în prima ei fază, distruge multe părți bune ale societății feudalo-patriarhale; dar tot dânsa, şi în aceeaşi măsură, prin îngrămădirea bogățiilor, creează compensații. [...] Mai târziu, într-o a doua fază de dezvoltare, societatea burgheză remediază cu totul relele pe care le-a pricinuit la început” (p. 135). Ca un rezultat al abordării greşite a modernizării, în cazul românesc „părțile bune ale societății patriarhale s-au distrus prin introducerea formelor moderne”, dar „nu avem [...] compensațiile care au apărut aiurea odată cu aceste rele. [...] Am pierdut vechea ideologie patriarhală-religioasă şi nu ne-am asimilat îndeajuns ideologia culturii moderne. De aici « pustiul sufletesc » de care ne-au vorbit timp de atâția ani poeții noştri” (p.136).

Schematic, gândirea lui Sanielevici poate fi descrisă astfel: el preia din junimism – sau, într-un sens mai larg, de la criticii Partidului Național Liberal şi ai elitei birocratice – partea descriptivă sau analitică, dar nu îşi însuşeşte partea prescriptivă. Acceptă diagnosticul formelor fără fond cu toate derivatele sale, dar nu se alătură vocilor care pledează pentru evoluție organică, întrebându-se dacă modernitatea capitalistă va fi vreodată posibilă în România. La prima vedere, poziția sa este asemănătoare celei a unui alt autor a cărui gândire ne-a reținut atenția: este vorba de „primul Zeletin”, cel anterior *Burgheziei române*. Am arătat că, asemeni lui Sanielevici, acesta din urmă distilează mesajul critic ale „ideologiilor de opoziție”, fără a deveni adeptul integral al vreuneia dintre ele, deci fără a-şi însuşi vreunul din modelele de dezvoltare contrapuse de ele celui liberal. Asemănarea este înşelătoare: gânditor indecis, primul Zeletin este totuşi un tradiționalist de o factură aparte. Am arătat că el nu este imun față de sentimentul de nostalgie

după trecut şi tradiție. Această dimensiune îi lipseşte lui Sanielevici, modernist fără reticențe. În continuare, vom urmări felul cum orientarea sa modernistă s-a precizat în deceniile interbelice.

De la junimism la modernism

Convingerile „burgheze" ale lui Sanielevici aveau să fie zdruncinate pentru scurt timp de şocul războiului mondial. Într-un text din 1918, cel ce părea a fi fost câştigat definitiv pentru ideea modernizării după model burghez îşi aduce aminte de critica socialistă a societății capitaliste şi oscilează pentru o vreme între cele două poziții doctrinare. „La 1901", spune el, „într-un studiu trimis din Berlin *Adevărului* şi intitulat « Cincizeci de ani de evoluție », [...] am arătat [...] cum societatea burgheză lecuieşte şi compensează ea însăşi relele pe care le creează în epoca de tranziție a capitalismului începător".[21] El rememorează, deci, tribulațiile intelectuale ce l-au transformat cândva dintr-un inamic al societății burgheze într-un adept critic şi lucid al ei. De această dată, conversiunea intelectuală în cauză este raportată nu la confruntarea sa cu junimismul – ca un model alternativ de abordare a problemelor româneşti –, ci la sciziunile din interiorul mişcării socialiste internaționale. Sanielevici prezintă propria sa împăcare cu lumea burgheză ca pe un corespondent românesc al reformismului socialist mondial. Căci, deşi „calculând periodicitatea crizelor" capitalismului „Engels ajunsese să prezică izbucnirea revoluțiunii sociale la 1898, [...] care nu fu mirarea noastră" – adică a foştilor socialişti de pretutindeni – „când văzurăm această dată

---

[21] H. Sanielevici, „Filozofia războiului mondial", în *Probleme sociale şi psihologice*, Bucureşti, Socec, 1920, p. 69. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

apropiindu-se fără ca organizarea socială capitalisto-burgheză să dea semne de ftizie galopantă" (p. 67) – spune Sanielevici, de această dată vorbind ca un istoric al socialismului în genere şi nu al curentelor de idei româneşti. Lumea capitalistă „era mai sănătoasă ca oricând", în ultimii ani ai secolului al XIX-lea: „Defectele grave care se arătaseră atâta timp şi care provocaseră plângerile deznădăjduite ale clasei lucrătoare [...] şi, mai apoi, teoriile şi prezicerile marxiste, păreau a se atenua prin însuşi progresul capitalismului" (p. 67). Ceea ce a condus la reconsiderarea teoriei marxiste şi la concluzia reformiştilor că ameliorarea condiţiilor de viaţă ale clasei muncitoare pot şi trebuie să decurgă din conlucrarea cu partidele burgheze: „Bernstein a arătat, în preajma lui 1898, [...] că social-democraţia nu trebuie să-şi concentreze puterile în vederea marii revoluţiuni sociale, care e încă foarte departe, ci să cugete necontenit la reformele ce se pot realiza îndată sau în viitorul cel mai apropiat; că în acest scop o colaborare cu partidele democratice burgheze e folositoare şi de dorit" (p. 68).

La „douăzeci de ani de la izbucnirea acelei crize în sânul socialismului german, care a împărţit pe fruntaşii lui în două tabere opuse", foştii entuziaşti ai ideii socialiste au motive să se declare dezamăgiţi de faptul că s-au lăsat atât de uşor convinşi de argumentele reformiştilor. Din perspectiva timpului, „e lesne de văzut că leacul a fost mai rău decât boala. Căci în ce consta leacul?" (pp. 69-70) A existat o faţă ascunsă a pactului dintre reformişti şi principalii gestionari ai ordinii burgheze. Multă vreme ea a fost foarte greu de desluşit, dar experienţa războiului a scos-o la lumină. Ea a constat în „extinderea repede a domeniului colonial al popoarelor apusene şi în civilizarea crescândă a acestor colonii cu scopul de a le mări trebuinţele şi deci capacitatea de cumpărare a produselor industriale europene. De aici, o oarecare solidaritate între capitalişti şi lucrători – solidaritatea imperialismului". Situaţia clasei muncitoare din Occident s-a îmbunătăţit într-adevăr,

dar cu prețul exploatării colonialiste: „Burghezia arunca şi lucrătorilor fărâmituri din prețul muncii popoarelor « colorate »” (p. 70). Doar aşa au putut fi înlăturate „crizele economice, atât de periculoase, care se repetau odinioară cam din zece în zece ani” (p. 70) şi care îi conduseseră cândva pe Marx şi Engels la concluzia că prăbuşirea sistemului capitalist este iminentă. „Dar ce erau acele crize – progeniturі ale lui *laissez faire, laissez passer* – față de criza ceastălaltă”, cea a războiului mondial, „uriaşa încăierare a tuturor neamurilor, pe care tot înverşunata concurență, lupta pentru acapararea debuşeurilor, a dezlănțuit-o, spre nenorocirea omenirii întregi?” (p. 71) Războiul este rezultatul final al competiției pentru colonii. La rândul său, însă, această competiție nu este decât ultima formă căpătată de concurența capitalistă, principiul fondator al lumii burgheze. Principiu acceptat în cele din urmă ca valid şi de social-democrați, din momentul când au renunțat la ideea revoluției socialiste. Marea conflagrație a compromis politicile coloniale. A compromis, prin aceasta, tacticile reformiştilor, ale căror succese în a ameliora condițiile de trai ale maselor erau condiționate de succesele colonialismului. Dar, mai presus de toate, a compromis ideea liberului schimb şi prin aceasta sistemul capitalist: „Războiul mondial” a însemnat „reducerea la absurd a dogmei manchesteriene” şi, ca atare, „*falimentul burgheziei*” (p. 71). Libera concurență este pretutindeni abandonată în favoarea practicilor intervenționiste şi a socialismului de stat. Într-adevăr, „uriaşa distrugere de valori – pricinuită de lăcomia sălbatecă de valori – a făcut necesară despotica intervenție a statului în producție, distribuire şi consumare – « repetiția generală a socialismului sub dictatură militară », cum a numit-o Naumann”. Iar intervenționismul de dinainte şi de după război preveşteşte deznodământul final, înlocuirea capitalismului prin socialism: „Întru cât intervenția statului în producere şi consumare înseamnă negarea dogmei fundamentale a capitalismului, se poate spune că marea

revoluție socială a început aproape în acelaşi timp cu războiul mondial" (pp. 71-72). Războiul a dovedit, deci, că speranțele socialiştilor reformişti sunt nejustificate şi că „societatea burgheză trebuie să moară din pricina viciului ei de constituție fundamental". Atâta doar că ea „moare altfel decât şi-au închipuit Marx şi Engels. Nici un doctor, oricât de învățat ar fi, nu poate prezice exact care anume complicație a unei boli organice va tăia pacientului firul vieții" (p. 71).

Decesul lumii burgheze este prevestit nu numai prin degradarea mecanismelor sale economice ci şi prin dezagregarea morală. În anii de dinainte de război, periplurile occidentale (cel mai adesea germane) ale lui Sanielevici erau deseori un prilej de meditații asupra direcției de dezvoltare a lumii moderne. Concluzia acestor reportaje de călătorie filozofice[22] era mai totdeauna de un optimism melancolic: golită de romantism, cu multe fațete întunecate, civilizația capitalismului reprezintă un progres indiscutabil pe scara evoluției şi, ca atare, este un ideal de urmărit pentru România. Acele lucruri ce păreau a fi doar hibe suportabile în timp de pace se dezvăluie, însă, ca defecte fundamentale în vremuri de război. Sanielevici scrie acum pagini spengleriene despre declinul culturii occidentale, a cărei maladie sufletească este rodul opulenței antebelice: „Concurența dintre națiuni pentru debuşeuri comerciale, concurența dintre indivizi pentru bogăție şi putere, exacerbate fiind prin democratizare, [...] produseseră un fel de împietrire a sufletelor şi a conştiinței, o nesimțire de maşină încordată în vederea unui scop limitat. Pentru un atare proces psihologic-social cuvintele de corupțiune şi imoralitate apar nepotrivite, fiindcă ele deşteaptă ideea rafinării şi slăbirii sufletului – pe care, din contra, îl împietrise cultul forței şi realismul glacial al concepțiunii

22 Multe din ele sunt cuprinse în Idem, *Icoane fugare. Documente omeneşti*, Bucureşti, H. Steinberg & Fiul, 1916 (o nouă ediție în 1921).

ştiinţifice despre lupta vieţii".[23] Sanielevici prezintă rechizitoriul său la adresa lumii capitaliste occidentale ca înrudit cu cel al lui Rabindranath Tagore, rezumat într-un articol din aceeaşi perioadă.[24] „Asemănarea" dintre cele două tablouri istorice este firească, spune Sanielevici, „dat fiind că acelaşi obiect trebuie să se reflecteze la fel în două oglinzi deosebite" (p. 80). Războiul a venit „ca o sancţiune naturală la goana sălbatică după câştig şi după plăceri materiale, care cuprinsese omenirea civilizată în cele două decenii premergătoare. [...] După cum spune Tagore, cu o genială comparaţie: golul moral, ajuns tot mai mare sub păturile de bogăţie grămădite, trebuia să dea naştere la cutremure... şi sărăcia apăru ca o sancţiune naturală pentru lăcomia – fără frâu şi fără scrupul – de plăceri curat materiale" (pp. 80-81).

A doua adeziune la socialism a lui Sanielevici se va dovedi, însă, de foarte scurtă durată. La puţin timp după textul unde prevestea triumful socialismului prin economia de război, el revine asupra chestiunii, retractând ceea ce acum i se pare a fi fost o concluzie pripită. „Când s-a întors Gherea din Elveţia" – adică, în primele zile după încheierea ostilităţilor pe toate fronturile – „a declarat într-un interviu că Europa a intrat în plină revoluţie socialistă, că societatea burgheză trage de moarte"[25] – îşi începe Sanielevici reflecţiile, pentru a arăta că aprecierile sale greşite nu au fost nici pe departe singulare. „Acum aproape doi ani am expus şi eu aceiaşi idee, sub titlul « Filozofia războiului mondial »", continuă el, rezumând raţionamentul ce îl

---

[23] Idem, „Oamenii din ziua de azi", în *Noi studii critice*, Bucureşti, Socec, f. a. [1920], p. 80. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

[24] Idem, „Rabindranath Tagore, un cugetător indian", în *Noi studii critice*, Bucureşti, Socec, f. a. [1920], pp. 49-78.

[25] Idem, „Falimentul burgheziei?", în *Probleme sociale şi psihologice*, Bucureşti, Socec, 1920, p. 73. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

condusese cândva la concluzia că lumea burgheză este iremediabil condamnată. Iată, încă o dată, esențialul acelui raționament: „Crizele periodice de supraproducție care, după Marx, aveau să aducă moartea capitalismului, fură înlăturate, pe la sfârşitul secolului trecut, prin acțiunea trusturilor şi prin extinderea debuşeurilor coloniale; în felul acesta, însă, abcesul capitalist, dat înapoi pentru moment şi împiedicat să se coacă şi să se deschidă, crescu mai grozav, sub forma concurenței mondiale pentru piețele de desfacere, şi se sparse [...] în catastrofa războiului mondial. Această catastrofă înseamnă falimentul societății burgheze, căci distrugerea capitalului, împuținarea brațelor de muncă, subproducțiunea, dau lovituri formidabile principiului liberei concurențe şi-l întunecă în favoarea intervenționismului de stat” (pp. 73-74). El este de părere acum că această concepție „trebuie întrucâtva amendată [...]: oare într-adevăr burghezia să poarte vina războiului mondial?” (p. 74) Răspunsul este negativ, şi el porneşte de la constatarea că „războiul l-au dezlănțuit Germania şi Rusia”. Acest fapt de politică internațională poate fi corelat cu altele, din domeniul evoluției sociale. El arată că nu statele unde clasa burgheză domină procesul de decizie politică au fost interesate în declanşarea conflagrației: „Despre America n-a susținut nimeni c-ar avea vreo vină. [...] Anglia n-avea armată. [...] Iar Franța nu era pregătită” (p. 74). Responsabilitatea cade întreagă nu asupra exponenților lumii burgheze, ci asupra rămăşițelor feudalismului: „De fapt, în Germania *junkerii* au vrut războiul, ca o diversiune la mişcarea pentru obținerea votului universal în Prusia, reformă care ar fi avut de urmare desființarea protecționismului agrar şi, prin aceasta, ruinarea marilor agrarieni”. Aceeaşi situație în Rusia, unde „politica agresivă era dusă de țar şi de aristocrație, ca o diversiune la mişcarea revoluționară” (p. 75). Carnagiul a fost produs deci nu de logica de dezvoltare a modernității, ci de zvârcolirile lumii vechi. El poate justifica o atitudine circumspectă şi vigilentă față de societatea capitalistă, dar

nu un pesimism fără apel în privința ei. Într-adevăr, „dacă războiul mondial a fost dezlănțuit în feudala Rusie şi în semifeudala Germanie,[26] de clasa marilor proprietari de pământ, e oare drept să învinuim burghezia şi societatea burgheză?” (p. 76)

Imperfecțiunile ordinii burgheze sunt indiscutabile, dar ele trebuie privite ca inerente lungului proces istoric prin care trece un sistem social şi politic până ajunge în faza maturității. Trebuie să medităm „ce lung drum are de străbătut o clasă socială, până să ajungă să stăpânească organismul social” (p. 77). Traseul istoric al evoluției burgheziei a fost şi el foarte lung. Dacă cercetăm cu obiectivitate „drumul, întâi ascendent şi apoi descendent”, pe care ea l-a parcurs, „din secolul al XIII-lea până la mijlocul secolului al XIX-lea” (p. 78), vom descoperi suficiente motive de admirație. Am putea crede că societatea socialistă, dominată de proletariat, va lua locul celei burgheze în acelaşi fel cum cea din urmă a înlocuit lumea feudală. Analogia este înşelătoare. Căci, mai întâi, „societatea burgheză este infinit mai elastică decât cea aristocratică”. Ca atare, „bariera dintre burghezie şi proletariat [...] este trecută în fiecare clipă de elemente bine înzestrate din popor”. Apoi, „chiar de la început, burghezia n-a fost mai rău înzestrată, sufleteşte şi intelectualmente, decât aristocrația” şi, de aceea, „prăpastia dintre aceste două clase era pe cât de adâncă, pe atât de nefirească. [...] Din contra”, relația de subordonare dintre burghezie şi proletariat „e mai conformă cu natura, căci se sprijină, *în linii generale*, pe o diferență de aptitudini ereditare” (pp. 78-79). Pentru toate aceste motive, conchide Sanielevici, ceea ce se poate aştepta de la viitorul previzibil este o modificare a sistemului capitalist şi nu desființarea sa. „Nu se poate nega”, acceptă el, „că, după război am intrat într-o altă fază socială, în sensul unui compromis între proletariat şi

[26] Vezi nota 20.

burghezie. [...] Dar de aici şi până la înlăturarea completă a burgheziei prin dictatura proletariatului mai este drum: poate cincizeci de ani, poate şi o sută...” (p. 78). Socialismul rămâne un ideal pentru Sanielevici, dar unul din ce în ce mai vag. Căci „până acum nu s-a putut preciza în mod definitiv în ce fel va fi organizată societatea socialistă. [...] Neegalitatea aptitudinilor şi nevoia de stimulent au fost de totdeauna obiecţiile fundamentale ce se aduceau utopiilor de absolută egalitate, mult timp propagate de cugetătorii socialişti. Ei bine, obiecţiunile acestea se dovedesc a fi întemeiate şi proletariatul s-a convins că trebuie să ţină seama de ele. Intelectualii, care vor forma oarecum aristocraţia societăţii socialiste, nu pot să dorească o atare formă de organizare socială” (pp. 79-80).

Din nou, consideraţiile din domeniul filozofiei culturii le însoţesc pe cele sociologice. Aşa cum condamnarea capitalismului fusese însoţită, cu circa doi ani înainte, de demascarea corupţiei morale a veacului, tot astfel revenirea la convingeri burgheze merge mână în mână cu regăsirea încrederii în virtuţile omului modern. Secolul al XIX-lea a suferit, spune Sanielevici cu ocazia analizei unui roman al lui Romain Rolland, de nevrozele luptei pentru supravieţuire, dar şi de tristeţea bunăstării: „Astăzi, când ne uităm înapoi, ne apare limpede că de la sfârşitul evului mediu nici un secol n-a revărsat în literatură atâta nemulţumire ca secolul al nouăsprezecelea. [...] Lupta pentru existenţă, concurenţa, principiul fundamental al organizării capitaliste – iată ce-a enervat lumea orăşenească a secolului trecut, oţelind pe cei tari şi bine înarmaţi, dar deprimând şi descurajând pe cei mulţi”.[27] Dar iată că omenirea, purificată prin război, lasă în urmă secolul pesimist, se vindecă de melancolie şi îşi regăseşte pofta de

---

[27] H. Sanielevici, „Pesimismul secolului al XIX-lea şi optimismul secolului al XX-lea. Cu prilejul apariţiunii romanului Colas Breugnon”, în *Noi studii critice,* Bucureşti, Socec, f. a. [1920], p. 113. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

viață. Literatura disperării lasă loc celei optimiste, oglindă a unor condiții de viață mai bune pentru cei mulți și în același timp mai austere pentru cei bogați și puternici: „Și iată că după șase ani de infernal măcel un nou echilibru se stabilește în societățile civilizate” (p. 115). Cauza principală a acestui nou echilibru este „înlăturarea concurenței – principiul fundamental al secolului al nouăsprezecelea. Prin starea de subproducție a lumii fiecare om și fiecare lucru a crescut în valoare. A pierit armata de rezervă a proletariatului manual și intelectual, au dispărut crizele industriale și [...] financiare. Trăim materialmente mai prost ca înainte, avem însă mai multă liniște, siguranță și demnitate, [...] și pe când toți cei ce produc renasc prin sentimentul siguranței, scăderea belșugului celor ce nu muncesc îi vindecă de plictiseala și dezgustul care hrănea înainte literatura decadentă”. Secolul care începe se anunță „lipsit de iluzii deșarte, dar sănătos, senin și plin de viață. [...] La leagănul secolului al nouăsprezecelea au plâns Rolla și Werther, insuflându-i o tristețe fără leac. La leagănul secolului nostru râde și se veselește Colas Breugnon” (pp. 117-118).

Optimismul regăsit al lui Sanielevici în privința destinului lumii burgheze, transformată și revigorată prin configurarea unui nou echilibru între clasele sociale, își are un corespondent în felul cum vede el rezolvate problemele dezvoltării sociale românești. De acum înainte, publicistica sa politică se va desfășura liniar, dezvoltând un program politic de orientare eminamente burgheză. Mai precis, de orientare „autentic” burgheză, căci, o dată cu abandonarea crezului socialist, Sanielevici își reia critica la adresa pseudoburgheziei românești, ce a proliferat după 1848 în defavoarea celorlalte clase sociale și la adăpostul protecționismului. Perspectivele de renovare a capitalismului la scară mondială corespund cu perspectivele instaurării în România, după o lungă perioadă de evoluție distorsionată, a unei ordini capitaliste veritabile. „Problema fundamentală în jurul căreia se învârtește toată politica

externă şi internă a României o formează industrializarea țării”,[28] consideră Sanielevici. Aceasta este condiționată, acum ca şi în trecut, de dărâmarea barierelor protecționiste. Iar acest deziderat este acum pe cale să se îndeplinească în sfârşit, datorită convergenței unor factori creați sau activați de război. Ca atare, „burghezia noastră” – adică oligarhia birocratică – „e adânc revoltată” şi încearcă să se opună procesului istoric. Sanielevici şi-i imaginează pe liderii acestei clase – vechii lui inamici – deliberând intre ei în „următorul limbagiu: Decenii întregi am fost o clasă cu totul parazitară, care dijmuia statul, pe consumatori, pe străini, etc. şi atunci zidul protecționist, ridicat de noi în jurul țării, stătea neclintit. Intrând în război am fost mânați [...] şi de teama dărâmării acestui zid de către capitalurile germane, şi tocmai acum [...] să dărâmăm zidul protecționist? Ar fi să ne înecăm la mal”.

Este limpede însă că, de această dată, oligarhia va trebui să cedeze. Ea va fi nevoită să îşi negocieze supremația în stat cu celelalte categorii sociale, acceptând o parte importantă a revendicărilor celor din urmă. Iar rezultatul va fi un sistem politic nou, unde capitalismul, temperat prin politica socială de inspirație social-democrată, va acționa liber, fără a mai fi stingherit de reminiscențele feudale şi de parazitismul birocratic, pentru a aduce bunăstarea tuturor: „Părțile vor cădea repede de acord [...] şi acest compromis e în interesul tuturor. Capitalurile româneşti sunt, fireşte, [...] îndreptățite. [...] Străinii” însă „aduc capitaluri mari, pricepere, civilizație. Industrializarea țării pe această cale o doresc toate clasele sociale. [...] Forțele democratice [...] vor îngriji ca şi micile economii să-şi aibă partea lor de profit şi mai ales socialiştii vor veghea ca o largă politică socială, experimentată în Apus, să corecteze viciile inerente capitalismului”.

---

[28] Idem, „Încotro mergem?”, în *Chemarea* 2: 185, 18 oct. 1919, p. 1. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

Despărțirea finală a autorului de socialism coincide cu afilierea sa politică la un partid căruia îi va rămâne fidel pentru mulți ani – pentru a-l abandona, aşa cum vom vedea, doar atunci când el va înceta să mai reprezinte o alternativă semnificativă în viața politică românească: este vorba de Partidul Poporului, condus de mareşalul Averescu. „Ne hrănim cu iluzia că guvernul Averescu va începe un nou capitol în istoria țării, din punct de vedere politic, economic şi social”,[29] declară Sanielevici în 1920. Semnificația istorică a instaurării noului guvern este atât de mare încât „o curioasă iluzie ne înfățişează acest eveniment, la o depărtare de câteva decenii, analizat cu obiectivitate într-un tratat de istorie contemporană a României” (pp. 319-320). Iar crezul politic averescian al lui Sanielevici este indisolubil legat de pledoaria sa procapitalistă, antibirocratică şi antiprotecționistă. Căci rolul istoric ce îi revine lui Averescu în România este analog celui pe care, cândva, l-a jucat în Franța Napoleon al III-lea: de „arbitru între toate clasele sociale, dar mai ales între burghezia protecționistă şi muncitorimea revoluționară”. În Franța momentului 1848, ca şi în România postbelică, „burghezia, crescută la adăpostul tarifelor protectoare, îşi închipuia că o politică liber-schimbistă îi va da lovitura de moarte. Cezarul proletarilor însă nu se lăsă intimidat de adânca nemulțumire a industriaşilor; ci încheie cu principalele state ale Europei” tratate comerciale de liber schimb. Rezultatul a fost benefic: „În scurt timp industria franceză se-ncredință că, fără cârjele protecționismului, nu numai că nu cade la pământ, ci abia-şi întăreşte mai bine picioarele”. Mai mult, elita economică s-a convins că „nici de exploatarea până la sânge” a forței de muncă „n-avea nevoie ca să înflorească. Împăratul acordă lucrătorilor dreptul la grevă, dar dreptul acesta deveni în mâna lor o armă neprimejdioasă, îndată ce

---

[29] Idem, „Misiunea d-lui general Averescu”, în *Poporanismul reacționar*, Bucureşti, Socec, 1921, p. 320. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

abolirea protecționismului ieftini viața şi îndată ce larga politică socială inaugurată de Ludovic Napoleon Bonaparte îi asigură în contra boalei, a accidentelor, a lipsei de lucru, a bătrâneții şi a morții" (p. 320-321). „A doua zi după acordarea votului universal" (p. 321), România se confruntă cu o situație similară.

Sistemul politic al oligarhiei – ce trăia de pe urma exploatării statului, în dauna claselor producătoare – s-a prăbuşit. Acest fapt pune față în față categorii sociale al căror conflict de interese a fost împiedicat să se desfăşoare în mod firesc şi spontan, până în prezent, de practicile dirijiste. Multă vreme, românii, care nu beneficiau în mod direct de pe urma festinului birocratic „au aspirat către acel viitor îndepărtat când politica românească va fi altceva decât somnolenta alternare la guvernare a celor două tabere bugetivore; când va fi, adică, ciocnirea violentă a intereselor de clasă" (pp. 321-322). Conflictul social nu trebuie privit, deci, ca un lucru reprobabil, el este doar o dovadă că energiile productive au fost descătuşate în sfârşit din chingile sistemului oligarhic. Abandonarea protecționismului va aduce foloase mari tuturor claselor sociale: „Prin dărâmarea zidului protecționist, burghezia noastră se va însănătoşi şi va creşte, înlocuind o viață [...] trândavă cu o strălucită desfăşurare de activitate binefăcătoare şi târând în vârtejul activității sale o bună parte din birocrația coruptă. [...] Prin dărâmarea zidului protecționist viața se va ieftini în mod extraordinar; iar prin industrializarea țării, salariile lucrătorilor vor deveni [...] mai mari decât astăzi în raport cu prețul mărfurilor. [...] Prin dărâmarea zidului protecționist, [proprietarii agricoli] vor căpăta capital, maşini şi chiar specialiştii trebuitori pentru cultura intensivă" (pp. 323-324). Cu toate acestea, „orbite fiind de lăcomie şi de teama de necunoscut" (p. 323), clasele sociale din România nu pot înțelege „că interesele lor nu s-au putut niciodată mai bine armoniza" decât în prezent, „când taberele stau gata să se încaiere" (p. 325). Rolul lui Averescu este acela de arbitru

între clase, care să le armonizeze interesele şi să prezideze asupra construirii unei Românii postoligarhice. Căci „de arbitrajul generalului toate clasele au neapărată nevoie. Proprietarii se tem de exproprierea totală, țărănimea se teme de înşelăciune, muncitorimea se teme de reacțiune violentă, burghezia se teme de bolşevism urbano-rural” (pp. 326-327). Dacă rigiditatea sistemului birocratic a fost înlocuită cu jocul liber al inițiativelor şi competențelor, nu este mai puțin adevărat că este nevoie de un factor de ordine, pe care persoana lui Averescu îl oferă în mod providențial. Sub conducerea sa luminată, e de aşteptat ca şi Partidul Național Liberal, citadela pseudoburgheziei protecționiste, „să se scuture de birocrația parazitară, de acel cuib de lipitori care l-a făcut odios”.[30] Guvernul Averescu reprezintă o „alianță [între] burghezia [...] protecționistă, boierii expropriați, burghezia minorităților şi capitalul străin – în jurul d-lui general Averescu, sprijinit de masa țărănească” (pp. 331-332). „De douăzeci de ani oligarhia [...], şi-ndeosebi burghezia [...] protecționistă, a abătut evoluția țării de la drumul mare şi a condus-o pe cotiturile unei poteci pline de râpi şi prăpăstii. [...] Şi iată că a ajuns funia la par: puşi în fața inexorabilei necesități, liberalii recunosc nu numai că n-au scăpat de ceea ce s-au temut, dar şi că fără motiv s-au temut. Nu le va merge mai rău decât înainte, doar că vor trândăvi mai puțin” (p. 334). Iar odată ce „liberalii au capitulat şi odată ce nimic nu mai stă în calea industrializării, [...] orice motiv de duşmănie dintre clase a dispărut. Intrăm din faza iobăgistă în faza capitalisto-burgheză” (pp. 334-335).[31]

---

30 Idem, „Revoluție?”, în *Poporanismul reacționar*, Bucureşti, Socec, 1921 p. 321. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

31 Pentru alte pledoarii în favoarea Partidului Poporului ca un factor de echilibru social, vezi Mihail Manoilescu, „Neoliberalismul”, în vol. colectiv *Doctrinele partidelor politice*, ed. de Petre Dan, Bucureşti, Garamond, f. a. [1996 (1923)], în special pp. 223-225; P.P. Negulescu, *Partidele politice*, ed. de Nicolae Gogoneață şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Garamond, 1993 [1926], pp. 322-240.

Dezvoltarea capitalistă sub oblăduirea luminată a unei mâini forte a rămas o constantă a preferințelor politice ale lui Sanielevici. Circumstanțele istorice l-au obligat să găsească, însă, un înlocuitor pentru persoana lui Averescu, a cărui carieră politică avea să intre în declin foarte curând. Tot circumstanțele i-au indicat omul potrivit: după 1930, speranțele lui Sanielevici se leagă de calitățile de conducător ale regelui Carol II, căruia îi atribuie acelaşi rol de arbitru între clase şi „armonizator” de interese. Comparația cu Napoleon al III-lea intervine din nou, căci ideea generală este aceeaşi, doar timpurile sunt altele. Onest, Sanielevici rememorează fosta sa adeziune la Partidul Poporului şi se mândreşte că „teoria arbitrajului între clase”, formulată de el, „a devenit punctul central al doctrinei partidului averescan”.[32] El arată însă că aceeaşi teorie trebuie aplicată acum pentru a susține un alt lider politic. Căci „dl. General Averescu a fost [...] învins de partidul liberal”. Iar clasa țărănească, adusă la putere „în Noiembrie 1928 de criza economică şi nemulțumirea generală, [...] se arătă necoaptă politiceşte. Alegătorii nu fură în stare să controleze pe aleşii lor, nici aceştia guvernul. Corupția deveni mai brutală decât oricând, muştele flămânde înlocuind pe cele întrucâtva sătule. [...] Țara întreagă simțea nevoia unui arbitru, ale cărui interese să fie identice cu cele obşteşti [...] şi, când nemulțumirea ajunse la punctul critic, într-o bună zi, printr-o lovitură de teatru, [...] principele Carol zbură deasupra Carpaților, coborî din avion şi fu numaidecât proclamat rege, inaugurând o nouă fază în istoria țării” (pp. 9-10).

Între momentul „averescan” şi cel „carlist”, Sanielevici nu renunță la leitmotivul antiprotecționismului. Iar pentru

---

Alți autori atribuiau acelaşi rol Partidului Național Liberal: vezi D. Drăghicescu, *Partide politice şi clase sociale*, Bucureşti, f. e., 1922.

32 H. Sanielevici, „Regele Carol II şi principiul monarhic”, în *Alte orizonturi. Studii şi polemici, literare şi ştiințifice*, Bucureşti, Adevărul S. A., f. a., [1933], p. 8. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

realizarea dezideratului de a distruge edificiul birocratic el îşi leagă speranţele de fiecare dintre guvernele succesive. Am văzut mai sus că în 1933 (sau 1930) priveşte înapoi cu dezamăgire spre experimentul de guvernare ţărănist. Dar iată-l în 1928, exprimându-şi convingerea că – fie şi în absenţa politicianului „arbitru între clase” – partidul agrarian va reuşi să spulbere zidul protecţionist şi să introducă regimul liberei concurenţe: „Cu venirea la cârmă a partidului naţional-ţărănesc [...] am intrat într-o nouă formă de organizare socială, caracterizată printr-un mecanism fundamental, exact opus celui de până acum: în locul unei burghezii, în parte parazitare, zise « naţionale », exploatând statul – şi, direct, poporul – la adăpostul unui zid de protecţie în contra capitalului străin şi în contra burgheziilor « minoritare », [...] vom avea o burghezie cu adevărat producătoare, înfrăţită cu capitalul străin şi cu burgheziile « minoritare ». Partidul naţional-ţărănesc are mandat din partea Istoriei să prefacă România, cu ajutorul capitalului străin, într-o ţară realmente burgheză”.[33]

Partidul Naţional Liberal continuă să rămână principala ţintă a atacurilor. Dar a doua parte a anilor 1920 aduce totuşi o nuanţare a atitudinii lui Sanielevici faţă de vechiul său adversar. Condamnabilă în principiu, politica oligarhică şi fals burgheză îi apare acum ca explicabilă, şi prin aceasta scuzabilă, pentru o epocă din istoria României pe care o consideră încheiată. Este perioada când articolele lui Sanielevici încep să cuprindă referiri la cel numit de el „discipolul meu Zeletin, care, dacă a dezvoltat metodic şi didactic ideile mele, [...] le-a şi deformat”.[34] Am putea crede că revendicarea lui Zeletin ca discipol este întemeiată, căci am văzut cum cel din urmă îi recunoştea lui Sanielevici – chiar dacă în mod vag – rolul de inspirator. Realitatea pare

---

[33] Idem, „Misiunea guvernului actual”, în *Literatură şi ştiinţă*, Bucureşti, Adevărul S. A., 1930, pp. 371-372. Pentru politica ţărănistă a „porţilor deschise” vezi Roberts, *Rumania*, pp. 156-169.

[34] Sanielevici, „Misiunea guvernului actual”, p. 375.

să fie însă alta: maestrul este cel care, nemărturisit sau poate chiar inconştient, se lasă influențat de ideile „discipolului". Într-o manieră ce îl evocă în mod clar pe Zeletin, Sanielevici prezintă acum sistemul oligarhic şi protecționist asupra căruia îşi varsă invectivele de aproape trei decenii ca pe o etapă firească, dacă nu chiar necesară, a modernizării. Şi tot asemeni lui Zeletin, el stabileşte analogii între stadiile dezvoltării româneşti şi cele ale istoriei Occidentului, privindu-le pe primele ca pe aproximări ale celor din urmă, ce se produc însă cu o întârziere de secole şi sub auspicii diferite. El explică faptul că, „la mijlocul veacului trecut, pe când Franța se afla, politiceşte şi economiceşte, unde suntem noi acum", România parcurgea o etapă anterioară pe scara evoluției sociale: ea „se trezea din somnul feudalismului", ceea ce înseamnă că „tânăra burghezie română cerea să împartă puterea cu clasa boierilor – ca-n Franța pe vremea marilor regi".[35] În mod corespunzător, „forma de organizare socială" ce se configurează în România acelei perioade este nu cea a Franței aceloraşi timpuri, ci cea a „monarhiei absolute – echilibru între burghezie şi noblețā. Sub domnul Cuza, sub regii Carol şi Ferdinand – întocmai ca şi sub regii Franței – s-a realizat unitatea națională, s-a creat o administrație centralizată, s-a extins şi comercializat agricultura, s-a dezvoltat un capitalism mai ales comercial, cu sprijinul statului". Deşi „revoluționarii români de la 1848 îşi închipuiau că prefacerile pentru care luptau [...] erau de aceeaşi vârstă cu cele care se realizau în Franța", contemporanii lui Sanielevici sunt datori să înțeleagă că ele erau în realitate „cu vreo trei sute de ani mai bătrâne". Şi aceasta în ciuda faptului că „starea noastră politică, economică şi socială din a doua jumătate a secolului trecut a fost în aşa fel drapată, încât ne înşela şi pe noi şi înşela şi străinătatea... Mă rog: constituție, alegeri, parlament,

[35] Idem, „Parlamentul actual în lumina istoriei", în *Literatură şi ştiință*, Bucureşti, Adevărul S.A., 1930, p. 355.

democrație…". Dar „*fondul* lucrurilor era aproape identic cu cel de pe vremea lui Ludovic al XIV-lea".[36]

Faza de dezvoltare în care se află România în preziua guvernării țărăniste este cea a „acumulării primitive a capitalismului burghez". Ea „corespunde monarhiei absolute" şi se caracterizează prin aceea că „burghezia nu poate trăi fără sprijinul statului", iar „poporul e lipsit de drepturi politice". Această etapă de dezvoltare – ce poate fi întâlnită, înțelegem, în istoria tuturor societăților – este în mod normal însoțită de fenomene sociale odioase. Ele sunt amplificate la proporții catastrofale într-o țară întârziată ca România datorită faptului că aici trebuie prezentate ca altceva decât sunt cu adevărat: „Faptul că în evoluția socială suntem în întârziere ne-a silit să mascăm realitatea printr-un constituționalism fictiv şi a dat naştere şi la multe alte fenomene sociale hibride".[37] Nu trebuie să ne mirăm deci că, „în cei din urmă cincizeci de ani, cultura română a răsunat de plângerile intelectualilor – fie conservatori, fie țărănişti ori socialişti – în contra acumulării primitive", adică în contra ororilor sistemului oligarhic, protecționist şi neoiobag. Ştim că Sanielevici fusese, vreme de decenii, nimic altceva decât unul din intelectualii de acest fel. Iată însă că el se arată dispus acum să absolve retrospectiv regimul politic românesc pentru multe dinte viciile sale, la a căror denunțare contribuise din plin. „Pentru trecut", spune el, „eu unul […] absolv burghezia liberală. Ea a avut între altele rolul de a distruge marea proprietate parazitară şi de a crea unitatea națională. […] Boierul care arenda moşia şi risipea banii la Paris n-avea dreptul să facă morală plebeului care se instruise luptând cu sărăcia şi care agonisea avere […] furând statul, dar şi muncind. […] În anumite împrejurări sociale, deturnarea banului public este – ca şi

36 *Ibid.*, pp. 355-356.

37 Idem, „E nevoie de o ligă a cetățenilor. Un moment hotărâtor în istoria României", în *Literatură şi ştiință*, Bucureşti, Adevărul S.A., 1930, pp. 347-348.

plusvaloarea – un împrumut pe care clasa capitalistă îl restituie cu dobânzi enorme.[38] De altfel, sistemul bacşişului şi al exploatării statului, burghezia românească nu l-a creat: ea n-a făcut decât să-l menţie în folosul ei propriu".[39]

Recunoaştem peste tot, în aceste pasaje, ecourile *Burgheziei române*. Dar „zeletinismul" lui Sanielevici nu merge până la ultimele consecinţe.[40] Spre deosebire de Zeletin, pentru care raţionalizarea retrospectivă a politicii oligarhiei trebuie să fie însoţită de justificarea anticipativă a unei oligarhii potenţate, ce urmează să corespundă fazei capitalismului „imperialist" în care România este pe punctul să intre, Sanielevici consideră că, „odată exproprierea făcută şi unitatea naţională realizată, mecanismul naţionalismului economic şi al acumulării primitive a devenit [...] o calamitate naţională, ştrangulând producţia şi pricinuind suferinţe mari tuturor claselor sociale. [...] Toate aceste suferinţe şi anomalii trebuie să ducă la distrugerea mecanismului acumulării primitive şi al protecţionismului şi la întronarea mecanismului liberei concurenţe, diametralmente opus celui dintâi".[41] Intruziunea unor idei ale discipolului-maestru în sistemul său de gândire nu schimbă deci în mod fundamental orientarea politică a lui Sanielevici. El concede oligarhiei un rol istoric pozitiv doar pentru a-şi reînnoi argumentaţia despre lipsa de legitimitate a aceleiaşi oligarhii

---

38 Pentru corespondentul cel mai clar al acestei ultime idei la Zeletin, vezi „Acumularea primitivă în România" [1922], în *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927], pp. 135-142.

39 Sanielevici, „E nevoie de o ligă a cetăţenilor", pp. 347-348.

40 Pentru exemple de „zeletinism" consecvent vezi Mihai Plătăreanu, *Politica economică şi socială a României în trecut şi în cadrul legislaţiei actuale*, Bucureşti, Cartea Românească, f. a., [1935]; Victor Jinga, *Prefaceri şi orientări ale burgheziei române*, Cluj, Imprimeria Fondul Cărţilor Funduare, 1938 (această din urmă lucrare reluând sociologia istorică a lui Zeletin în slujba unei pledoarii ţărăniste).

41 Sanielevici, „E nevoie de o ligă a cetăţenilor", p. 349.

în prezent. Acceptă că protecționismul a fost un rău necesar în trecut doar pentru a-i contesta acelaşi statut pentru viitor. Modernismul lui Sanielevici păstrează până la sfârşit aceleaşi caracteristici: el priveşte cu un ochi favorabil spre Occident şi cu un ochi ostil spre occidentaliştii „oficiali” ai României. Pledează pentru modernizare şi denunță felul cum a decurs ea în țara sa. Până aici am analizat argumentația sa modernistă în relație cu politica elitei modernizatoare. În cele ce urmează, vom cerceta în ce raport se situează ea față de discursul tradiționalist.

O sociologie a culturii

Am urmărit cum gândirea lui Sanielevici s-a desfăşurat prin opțiuni succesive făcute în câmpul unor modele intelectuale deopotrivă „universale” şi româneşti. Cele dintâi sunt socialismul şi „modernismul” burghez. Cele din urmă sunt (din nou) socialismul – în forma sa autohtonizată, adică în calitate de instrument de analiză al înapoierii româneşti – şi, respectiv, junimismul – ultimul fiind şi el tot o perspectivă asupra problemelor sociale specifice ale României. Inițial socialist – în accepțiunile „generică” şi „specifică” ale termenului – el se desparte de socialism de două ori: devine junimist în privința înțelegerii problemelor româneşti – deşi, aşa cum am văzut, este nedrept față de socialismul gherist care nu se deosebeşte atât de mult de junimism cum lasă Sanielevici să se înțeleagă şi de unde el reține elemente importante – şi adept al dezvoltării capitaliste în ce priveşte orientarea ideologică generală. Dacă prima opțiune îl conduce către formularea unui diagnostic al maladiei sociale româneşti – o interpretare a ideii „formelor fără fond” – cea de-a doua îi indică remediile sale.

Raportarea lui Sanielevici la spectrul ideologic universal este inevitabil simplificată. Situarea sa în raport cu cel

românesc a fost însă mai bine precizată decât s-a putut înțelege până acum şi, în continuare, vom urmări felul cum s-a plasat el față de celelalte curente ideologice autohtone. Socialismul şi junimismul sunt două dintre ideologiile critice: Sanielevici acceptă partea lor descriptivă sau analitică, dar le respinge implicațiile prescriptive – dezvoltarea „organică", în paşi mărunți, reverențioasă față de moştenirea trecutului şi, respectiv, revoluția socialistă – în favoarea unui liberalism burghez „autentic", adică purificat de falsificările la care fusese supusă doctrina în practica şi teoria liberalilor români. Nu am spus însă nimic despre atitudinea sa față de celelalte două componente ale culturii critice: naționalismul autohtonist şi poporanismul.

De fapt, tocmai ceea ce a avut de spus Sanielevici despre aceste două orientări ideologice constituie sursa notorietății – am văzut că foarte limitată – de care el s-a bucurat. Sanielevici a fost reținut de posteritate mai ales ca un critic virulent al tradiționalismului sau, mai precis, al tradiționalismului sămănătorist (naționalist) şi poporanist. Răspândită în mai multe dintre volumele sale de publicistică, polemica în cauză este conținută, în partea sa esențială, în cartea *Poporanismul reacționar*, ce reuneşte cea mai mare parte a articolelor publicate în cele două serii ale (de două ori efemerei) reviste *Curentul nou*: înființată şi condusă de Sanielevici, aceasta a apărut între noiembrie 1905 şi martie 1906, şi din nou în 1920, din februarie până în septembrie. Prima serie a constituit o replică la curentul sămănătorist pe atunci dominant. Cea de-a doua extinde critica tradiționalismului asupra curentul poporanist şi cuprinde amândouă orientările ideologice sub eticheta „poporanismului". Volumul din 1921 oferă astfel o imagine de ansamblu asupra acestui segment al activității lui Sanielevici.

Reunind într-un volum articole publicate la interval de cincisprezece ani, Sanielevici vrea să sugereze că atitudinea sa față de tradiționalism s-a dezvoltat liniar şi fără sincope. În realitate, criticul din 1920 al poporanismului (în

accepțiunea sa restrânsă, adică orientarea *Vieții românești*) a fost o vreme tovarăș de drum al acestuia. Cercul poporanist (populist, în accepțiunea generică est-europeană) era format din foști socialiști, mulți dintre ei prieteni personali ai lui Sanielevici. El li se alătură în 1905 cu intenția de a fonda o revistă antisămănătoristă. Se desparte temporar de ei doar pentru că inițiativa temporizează. Își întemeiază propria publicație în acel an, pentru ca, după dispariția ei, să se alăture din nou grupului condus de Stere și Ibrăileanu, ce reușesc să lanseze *Viața românească* în 1906.[42] Între 1908 și 1911 (când pleacă într-una din călătoriile sale de studii în Germania) este secretar de redacție la revista ieșeană. El face în această perioadă critică literară de orientare poporanistă și își apără colegii împotriva diverselor atacuri. Răspunde (la 1909) lui Duiliu Zamfirescu – ce critică poporanismul în discursul său de recepție la Academia Română – oferind justificări pentru „naționalizarea literaturii prin limba, cugetarea și simțirea poporului, de către cititorii și scriitorii de curând ieșiți din sânul lui, sau apropiați încă sufletește de dânsul". Și își exprimă acordul cu „acești scriitori" care „vor zugrăvi adesea [...] viața săteanului, dar mai ales îi vor apăra, cum fac tinerii poporaniști, drepturile și interesele".[43]

Pledoaria antisămănătoristă de la 1905-1906 și cea propoporanistă din anii următori s-a exprimat în limbajul criticii literare. Articolele din 1920 aduc nu doar o schimbare de orientare – prin includerea poporanismului în categoria tradiționalismului retrograd – ci și o explicare sociologică a dezvoltării ideologiilor românești în primele două decenii ale secolului. Împreună cu textul din 1901 cu

---

42 Z. Ornea, *Sămănătorismul*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1998 [1970], pp. 329-348.

43 H. Sanielevici, „Dl. Duiliu Zamfirescu și « Poporanismul »", în *Cercetări critice și filozofice*, București, Ed. Librăriei H. Steinberg, 1916, p. 202. Volumul, care reunește o parte a articolelor din *Viața românească*, a mai fost reeditat în 1919 și 1925.

care am început, această „sociologie a culturii" reprezintă, pentru istoricul ideilor politice şi sociale, partea cea mai interesantă a operei lui Sanielevici. În cele ce urmează vom încerca să îi desluşim articulaţiile.

Sociologia culturii române derivă dintr-o concepţie mai generală despre rădăcinile sociale ale formelor culturale şi ale genurilor literare. Acestea din urmă pot fi clasate în trei mari specii: „clasic", „romantic" şi „realist". Ele corespund unor faze de dezvoltare socială ce se succed în orice arie de civilizaţie: „Clasicismul este şcoala literară a timpurilor de armonie şi solidaritate socială. [...] Romantismul apare în epocile de nemulţumire şi dezagregare. Anume clase se izolează de societate, o dispreţuiesc, « trăiesc înăuntru », lipsa de activitate enervează, măreşte sensibilitatea. Iar realismul oglindeşte dispoziţiunea combativă a claselor nemulţumite dar active, încrezătoare în viitor, care urmăresc transformarea societăţii şi sunt, înainte de orice, preocupate să-i cunoască bine metehnele, să le studieze cu răbdarea şi răceala patologului".[44] Sau, într-o expunere mai amănunţită: „Fiecare formă de organizare socială trece printr-o fază de echilibru, când clasa conducătoare îndeplineşte un rol util şi când celelalte pături se simt şi ele mai mult sau mai puţin împăcate; e faza curentului clasic. Dar [...] mecanismul fundamental a fiecărei forme de organizare socială produce prin îndelungata lui funcţionare germenii distrugerii. [...] Începe atunci o [...] fază de decădere şi dezechilibru. Clasa conducătoare pierde rolul ei util şi, dedându-se trândăviei, se plictiseşte; plictiseala şi saţul strică sufletul, îl descompun, dând naştere dezgustului pentru formele eterne ale vieţii omeneşti şi aspiraţiunii către rafinamente rare, născocite de imaginaţia aţâţată; într-un cuvânt romantismului. Pe de altă parte, clasa conducătoare, devenind o piedică pentru progres, face să sufere celelalte categorii sociale, dintre care

---

[44] Idem, „Şcoli şi genuri literare", în *Noi studii critice*, Bucureşti, Socec, f. a. [1920], pp. 143-144.

unele, active şi încrezătoare în viitor, luptă în opere realiste în contra defectelor societății”.[45]

Clasicismul este, deci, idealul literar al lui Sanielevici; romantismul este inamicul său declarat; iar realismul este valoros ca o formă de revoltă împotriva acelor aşezăminte sociale ce au generat perversiunea romantică a culturii. În analiza şcolilor literare româneşti Sanielevici pledează pentru clasicism şi demască substratul social al romantismului. Cel din urmă poate apărea, însă, sub mai multe forme. Ca atare, sociologia culturii este pentru Sanielevici o inventariere a varietăților de „romantism” cultural şi ideologic.

Una dintre aceste versiuni de romantism, consideră Sanielevici, domina cultură română la momentul 1900, atunci când şi-a început activitatea de publicist: „Şcoala decadentă de pe vremea aceea era produsul vieții parazitare a oligarhiei noastre de toate gradele. Romantismul trândăviei şi al decăderii îmbrăca forme din ce în ce mai urâcioase”.[46] Aprecierea lui Sanielevici se referă desigur la „estetismul” literar din ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea. Ştim că el i-a succedat junimismului în domeniul expresiei artistice, aşa cum socialismul i-a succedat ca principală platformă de raliere a autorilor tineri în domeniul concepțiilor politice. Iar organizarea socială care secretă romantismul decadent românesc este reprezentată de sistemul oligarhic-birocratic, semifeudal şi protecționist. Împotrivirea față de romantism nu putea veni decât de la reprezentanții unei clase sociale care nu era părtaşă a sistemului, iar Sanielevici se prezintă ca exponent al unei asemenea clase: „Eu [...] făceam parte”, spune el, „prin naştere, prin situație socială, şi mai ales prin instinctele moştenite, dintr-o adevărată clasă de mijloc, care, « minoritate » fiind, nu

---

45 Idem, „Clasicismul de fier”, în *Noi studii critice*, Bucureşti, Socec, f. a. [1920], pp. 121-122.

46 Idem, „Ce a însemnat « Curentul nou » de la 1906”, în *Poporanismul reacționar*, Bucureşti, Socec, 1921, p. 179. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

numai că nu trăia din exploatarea statului şi a puterii politice, dar le avea chiar pe acestea în contra ei" (p. 180). Fiind evreu, el se situa deci în mod firesc într-un raport antagonic cu sistemul oligarhic, ce practica un antisemitism pervers şi sistematic. Dar adversitatea sa față de sistem nu trebuie pusă doar pe seama etnicității. Ea derivă nu din instinctele sângelui, ci din instincte sociale. El reprezenta „în literatură pe evrei – nu însă ca rasă, ca religie, ca națiune, [...] ci ca o harnică burghezie liberă (neprotejată de stat), oprimată şi exploatată de o oligarhie pe jumătate feudală" (p. 181). Sufocat de romantismul decadent, el căuta cu disperare, în cultura română contemporană, un punct de sprijin pentru a o putea propulsa pe drumul ce duce la formele de expresie ale clasicismului. Şi îl găsi „în Ardeal, unde religia muncii însuflețea pe scriitori". El cerea „cu stăruință transplantarea în regat a acelui suflu de sănătate şi mulțumire clasică" (p. 183). Transilvanismul întreținea la acea vreme o legătură strânsă cu evreitatea. Şi aceasta în ciuda faptului că, spune Sanielevici, „intelectualii ardeleni sunt în genere, precum se ştie – şi mai ales erau pe atunci – antisemiți". Nici măcar această barieră aparent insurmontabilă nu îl împiedica să vadă că între el „şi ardeleni existau puternice afinități de clasă. Şi scriitorii de peste munți reprezentau o clasă mijlocie, care nu numai că nu trăia din exploatarea statului şi a puterii politice, dar le avea chiar pe acestea în contra ei". Diferența dintre burghez şi birocrat este atât de mare, încât face să pălească orice alte diferențieri şi uneşte ceea ce altminteri pare să fie predispus pentru o veşnică separație: „Transilvănenii erau evreii de dincolo, întocmai după cum evreii din regat erau transilvănenii de dincoace..." (pp. 183-184).

Dar romantismul decadent al birocrației regățene nu era cel mai rău fenomen cultural cu care Sanielevici avea să se confrunte. El urma să fie înlocuit curând de o specie culturală încă şi mai perversă: romantismul „militant" al naționalismului autohtonist. Sanielevici mărturiseşte că, la

început, a fost înşelat asupra caracterului celui din urmă: „Când, după ce timp de doi ani dusesem campanie contra romantismului decadent şi cerusem transplantarea în regat a literaturii poporaniste din Ardeal cu caractere clasice, văzui întemeindu-se revista naţionalistă şi de poporanism *Sămănătorul* cu menirea de a propaga o literatură sănătoasă, morală şi adevărat românească, simţii o mare mulţumire sufletească”. Curând însă acest caracter avea să fie expus la lumina zilei: din paginile revistei „răsări o literatură ţărănistă, ce-i drept, dar nu clasică, în felul celei din Transilvania, ci de cel mai caracteristic romantism”. O literatură ce „nu respira religia muncii oneste şi a vieţii familiale, [...] ci o altă religie, cu totul stranie: religia chefurilor epice şi a aventurilor extraconjugale” (pp. 185-187). Sarcina sociologului culturii este cea de a explica geneza socială a acestei noi lighioane literare, iar Sanielevici se află în posesia unei asemenea explicaţii.

Cauzele sociale ultime ale noului romantism sunt desigur identice cu factorii generatori ai celui vechi: sistemul birocratic le-a germinat pe amândouă. Există totuşi şi diferenţe. Căci, dacă inspiratorii literaturii sămănătoriste sunt membrii elitei oligarhice, consumatorii săi sunt alţii. Ea a fost „literatura care descrie lipitorile satelor, pentru lipitorile satelor, din punctul de vedere al lipitorilor satelor” (pp. 190-191). A fost produsă, deci, spre delectarea eşalonului inferior al birocraţiei parazitare. Rolul său ideologic a fost cel de a lega straturile de jos ale clasei exploatatoare neproductive de straturile sale superioare. Ea a fost utilizată ca un liant al birocraţiei într-o situaţie de criză. Sanielevici explică în ce anume a constat această criză a hidosului sistemului oligarhic.

Explicaţia invocă deopotrivă „constantele” mediului social şi „accidente” politice ale momentului. După recesiunea economică de la 1900, „burghezia liberală, de mult săturată şi doritoare de ordine, hotărâse să facă

serioase economii în bugetul statului”.[47] Această politică de austeritate a oligarhiei îi înstrăinează însă de ea pe funcționarii mărunți. Şi întâmplarea face să existe un partid politic apt să capteze în propriul folos această nemulțumire, profilându-se astfel ca un concurent al elitei oligarhice: „Clientela de funcționari şi mici burghezi – care încă de la 1888, data intrării lui Take Ionescu în partidul conservator, începuse să aflueze spre partidul boieresc, [...] dezertează în masă de la liberali şi se grupează în jurul d-lui Take Ionescu, tipicul ei reprezentant” (p. 196). Micilor birocrați li se alătură şi alte categorii sociale: „Economiile bugetare nu făceau să sufere numai pe funcționari ci – prin încetarea construcțiilor statului etc. – pe meseriaşi, pe negustori, toată clasa orăşenească. [...] Ce era mai natural decât ca orăşenii să înceapă a se gândi la mijloace de trai adevărat orăşeneşti – la industrie”. Partidul lui Take Ionescu capătă contur, astfel, nu doar ca un pol alternativ de coagulare pentru dizidenții birocrației, ci ca o alternativă la însăşi sistemul birocratic. Pe scena politică românească apare un adevărat partid burghez, chiar dacă poartă titulatura derutantă de Partid Conservator Democrat – mai precis, apare embrionul unui asemenea partid, căci partidul va fi lansat oficial abia în 1908. Iar această apariție seamănă panică în rândurile oligarhiei protecționiste: „« Să creăm noi izvoare de bogăție națională », se auzea pretutindeni. Aceasta nu era realizabil fără a se deschide larg porțile capitalului străin: tocmai concepția politică a lui Take Ionescu. Dar mai uşor se putea împăca apa cu focul decât burghezia noastră neofeudală şi protecționistă cu capitalismul adevărat din Occident. [...] Oraşele care sprijineau pe d. Take Ionescu deveniseră deci un adevărat

---

[47] Vezi descrierea aceluiaşi moment în Nicolae Iorga, *România contemporană de la 1904 la 1930. Supt trei regi*, ed. de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Bucureşti, PRO, 1999 [1932], pp. 7-17.

pericol pentru « țară ». [...] Numele de takist era pronunțat cu ură, cu spaimă, cu dispreț" (pp. 197-198).

O asemenea caracterizare a partidului takist ca progenitura unei incipiente burghezii „veritabile" nu este singulară în epocă. Un alt autor credea, astfel, că „partidul conservator [...] şi-a luat menirea de a crea şi de a consolida clasa de mijloc la noi. Întreaga activitate politică a partidului conservator, atât al vechiului partid conservator cât şi a partidului conservator democrat este o dovadă neîndoioasă despre aceasta. Cel mai de seamă reprezentant al acestor tendințe în partidul conservator este dl. Take Ionescu".[48] Iar un altul caracteriza politica lui Take Ionescu prin aceea că „şi-a ales ca bază socială mica burghezie a oraşelor [...] Întemeiat pe această bază el a încercat să distrugă ideea feudală din partidul conservator şi să servească mai bine şi mai autentic decât partidul liberal interese care cădeau în sarcina acestuia".[49] Pentru Sanielevici, însă, „capitalismul" takist apare ca un factor în geneza istorică a unui fenomen de mai mare amploare. Aceasta pentru că „poporanismul" tradiționalist, atât cel al *Sămănătorului* cât şi cel al *Vieții*

---

[48] Ştefan Antim, *Chestiunea socială în România*, Bucureşti, Imprimeria „La Roumanie", 1908, p. 65.

[49] Alexandru Papacostea, *România politică. Doctrină, idei, figuri, 1907-1925*, ed. de Ştefan Zeletin, Bucureşti, Tipografia „Bucovina" I. E. Torouțiu, f.a. [1932], p. 232. Pentru o caracterizare asemănătoare a lui Take Ionescu vezi Constantin Rădulescu-Motru, „În vremurile noastre de anarhie. Scrisori despre tineri" [1910], în *Psihologia poporului român*, ed. de Constantin Schifirneț, Bucureşti, Albatros, 1999, pp. 279-285. Altminteri, baza socială a partidului lui Take Ionescu a putut fi descrisă şi ca fiind reprezentată de „burghezia bugetară, orăşenimea a cărei muncă era răsplătită de la buget sau care avea raporturi cu bugetul statului": vezi Ion Bulei, *Conservatori şi conservatorism în România*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 2000, p 375. Altundeva i se reproşează lui Take Ionescu „pierderea contactului cu realitatea socio-economică în lupta pentru şefia Partidului Conservator": vezi Anastasie Iordache, *Take Ionescu*, Bucureşti, Mica Valahie, 2001, pp. 119-120.

româneşti, este un răspuns ideologic al oligarhiei liberale la provocarea pe care i-o lansează mica burghezia urbană simpatizantă a lui Take Ionescu. Liberalii se orientează spre lumea satelor pentru a găsi acolo aliaţi în rezistenţa lor împotriva germenilor de capitalism românesc: „Partidul liberal fu cuprins de o subită dragoste pentru ţărănime. Se repezi în întunericul satelor, în căutarea unei proptele pentru statul neoiobag, şi încheie o alianţă cu lipitorile satelor, cu gândul de a îneca odată masa urbană în cea rurală, fie prin colegiul unic, cum hotărâse la început, fie chiar prin votul universal, cum avu temeritatea să conceapă mai târziu" (p. 199). Aşa se face că „din paginile *Sămănătorului* apăru romantismul ţărănesc al lipitorilor satului, care trăiau speculând nevoile ţărănimii. [...] Oligarhia noastră îşi găsise noi complici, şi otrăvita buruiană romantică, aproape veştedă, dădu noi tulpine, foarte viguroase, în care otrava îşi recăpătase puterea primordială. Poporanismul a fost un complot al oligarhiei noastre neofeudale şi protecţioniste în contra industrializării ţării, adică a burgheziei libere" (pp. 200-201).

Hidoşenia acestei tactici politice a liberalilor este mărită de faptul că ei vor fi nevoiţi să mai repete o dată la 1906 (data înfiinţării *Vieţii româneşti*) manevra de la 1901 (data înfiinţării *Sămănătorului*). Căci tradiţionalismul rural şi anticapitalist, „inventat" spre beneficiul oligarhiei liberale, a fost deturnat, printr-un nou accident istoric, spre alt segment al oligarhiei, anume spre Partidul Conservator – este vorba de o aripă a grupării „vechilor" conservatori, conduşi de Nicolae Filipescu: „Se întâmplă [...] ca *Sămănătorul* [...] să treacă sub conducerea domnului Iorga, care [...] se apropie de conservatori". Au contribuit la aceasta atât motive de rudenie cât şi motivul mai general că „istoricul, cercetând trecutul, e lesne ispitit să vireze către boierii care-l reprezintă. Şi Nicolae Filipescu, boier din cei mai vechi şi mai autentici, îl reprezenta minunat, şi pe deasupra mai era şi duşmanul de moarte al lui Take Ionescu şi deci cu totul favorabil poporanismului. Astfel ajunse dl. Iorga să îndrepte

apa poporanistă către moara conservatoare”.[50] Dar „apa poporanistă trebuia abătută cu orice preț de la moara conservatoare şi îndreptată către moara stângii liberale”.[51] Pentru aceasta tradiționalismul a mai fost inventat încă o dată, sub denumirea oficială de „poporanism”, prin conlucrarea dintre Ionel Brătianu – aspirant la postul de şef suprem al oligarhiei române – şi dizidenții socialişti Stere şi Ibrăileanu. Aservirea sa față de partidul liberal avea să se dovedească de această dată durabilă. Iar „în *Viața românească* poporanismul îşi păstrează în întregime rostul cu care fusese întemeiat pe la 1900: lupta în contra oraşelor, [...] cu intențiunea de a cufunda cândva masa țărănească în cea rurală”.[52] În paginile acestei reviste „dl. Stere se declară hotărât în contra intrării capitalului străin, pe care-l batjocoreşte cu numele de *capital vagabond*; se declară în contra încetățenirii evreilor; se declară în contra industrializării țării”. Iar „cu latura curat literară a ideologiei [...] era însărcinat domnul Ibrăileanu, care se lupta groaznic să împace cât de cât noua dogmă obscurantistă, cu gândirea şi cultura lui socialistă”.[53]

Am văzut că încrâncenarea lui Sanielevici din 1920 de a îngloba sămănătorismul şi poporanismul în aceeaşi categorie de vinovăție ascunde o conştiință vinovată: el fusese cândva partener al poporaniştilor. Către sfârşitul anilor 1920, va reveni din nou asupra acestei judecăți critice. În epoca în care făcea concesii – în perspectivă istorică – oligarhiei liberale, sub influența lui Zeletin, el îşi revizuieşte şi judecata referitoare la aliații din primul deceniu ai liberalilor, poporaniştii. Iată cum sună retractările sale: „Dacă [...] îmi recunosc singur meritele, e

---

50 H. Sanielevici, „Poporanism liberal şi poporanism conservator”, în *Poporanismul reacționar*, Bucureşti, Socec, 1921, p. 213.

51 *Ibid.*, pp. 220-221.

52 Idem, „Falimentul poporanismului”, în *Poporanismul reacționar*, Bucureşti, Socec, 1921, p. 239.

53 *Ibid.*, pp. 248-249.

drept să-mi recunosc şi greşelile. Polemica pe care am purtat-o în contra *Vieții româneşti* la 1920, pe tema unor idei pe care le-a propagat această revistă înainte de război, n-a avut – din punctul de vedere practic – nici un rost. Pentru cucerirea exproprierii şi a votului universal, era natural ca ideologii țărănişti să se alieze cu burghezia; şi au fost nevoiți, fireşte, să îmbrățişeze şi interesele de atunci ale acesteia, declarându-se în contra « capitalului vagabond » şi a încetățenirii evreilor. La mobilizarea țărănimii, partidul liberal s-a servit [...] de elementele capitaliste de la țară, adică de cămătarii satelor. Literatura creată pentru gustul acestor elemente parazitare lasă mult de dorit. [...] Ei şi? Pentru un scop atât de măreț, cum era acela de a scoate şase milioane de țărani din mocirla neoiobăgiei, toată literatura putea fi dată pe gârlă fără cel mai mic scrupul".[54]

Oscilațiile lui Sanielevici în privința poporanismului (în accepțiunea sa restrânsă) sunt mai puțin semnificative decât antitradiționalismul său consecvent. În anii 1920, el continuă să cerceteze „interesele economice care se ascund sub ideologiile de partid". Şi explică în acest fel noul tradiționalism ortodoxist. Boierii, altminteri cosmopoliți, au recurs la el ca la un mijloc pentru a-şi menține ascendentul lor asupra satelor, în noile condiții create de reformele postbelice: „A venit exproprierea, au sărăcit boierii, [...] țărănimea a devenit un factor politic de viitor – şi atunci noblețea a ridicat steagul tradiționalismului şi al superromânismului".[55] Dar intervențiile de acest fel ale lui Sanielevici nu au o individualitate bine conturată față de cele ale altor critici literari cu o orientare „modernistă" din epocă, de aceea nu le voi urmări în continuare. Am prezentat esențialul considerațiilor de critică socială ale

---

[54] Idem, „Misiunea guvernului actual", pp. 372-373.

[55] Idem, „Tradiționalism, romantism şi caracter specific național", în *Noi probleme, literare, politice, sociale*, Bucureşti, Ancora, S. Benvenisti, f.a. [1927], pp. 137-138.

acestui autor destul de puțin cunoscut. Îmi rămâne să le explic semnificația mai generală.

Occidentalism, liberalism şi apologie a Partidului Liberal

Cât de liberali au fost liberalii români? Sau, cu alte cuvinte, cât de mult s-au apropiat de liberalismul generic din Occident, prin practici şi prin idei, politicienii şi gânditorii politici din România precomunistă, atât cei care s-au recomandat ca liberali, cât şi cei care nu au făcut-o, sau au făcut-o cu prea puțină insistență? Este o întrebare justificată, căci ea apare ca o etapă obligatorie în încercarea – firească după ieşirea din comunism – de a identifica, în tradiția culturală românească anterioară comunismului, acele figuri, opere şi idei care pot fi adoptate ca repere viabile pentru (re)construcția unei ordini politice liberal-democrate. Ea corespunde deci efortului de a adăuga referințelor intelectuale externe ce sunt invocate în această întreprindere politică unele „indigene", româneşti; exprimă sentimentul că democrația postcomunistă trebuie să fie cumva ancorată în istoria națională; şi dă glas speranței că o asemenea moştenire culturală, „valabilă" după criteriile liberal-democrate ale zilei de azi, există şi poate fi redescoperită.

Această investigație specifică postcomunismului nu trebuie să ne facă să uităm alte întrebări, tot atât de legitime. Ea predispune la o lectură istorică unidirecționată, atentă doar la unele aspecte ale documentelor de istorie intelectuală, pe care le percepem ca relevante din perspectiva ei. Textele din trecut sunt cercetate pentru a identifica acele fragmente ce pot fi omologate cu preocupările clasice ale filozofiei politice şi care pot spune ceva semnificativ, în acelaşi limbaj al teoriei politice, unor cititori din vremuri foarte diferite. O astfel de lectură riscă

să rateze însă exact temele pe care autorii studiați le considerau ca cele mai semnificative. Viața intelectuală din România precomunistă a fost animată – cred chiar că în mai mare măsură – de anumite subiecte de dezbatere caracteristice. Criticii sociali ai epocii vorbesc despre „neoiobăgie" şi despre „oligarhia birocratică" – teme absente sau marginale în teoria politică şi socială occidentală – mai des decât despre „libertatea individuală" sau despre „contractul social". Dincolo de chestiunea frecvenței şi de cea a prizei la public, există cea a originalității: autorii români – sau, în genere, est-europeni – au fost de regulă novatori atunci când s-au aplecat asupra unor probleme specifice societăților unde trăiau – şi care, ştim acum, sunt specifice, cu variațiile de rigoare, tuturor societăților periferice sau neoccidentale. Ei au repetat idei şi teorii occidentale, fără pretenția de a inova sau fără a reuşi să o facă, atunci când au vorbit despre temele predilecte ale teoriei politice normative. Au fost însă originali atunci când au analizat fenomenele asociate cu procesul de modernizare într-o societate înapoiată, confruntată cu provocarea Occidentului. Au scris cursuri universitare cuminți sau simple elucubrații atunci când s-au referit la contractul social. Au făcut însă descoperiri atunci când s-au ocupat de neoiobăgie. Cu mai multe decenii în urmă s-a constatat că ei au prefigurat multe dintre temele ce aveau să stea în centrul studiilor occidentale asupra modernizării periferice în perioada postbelică. Este tot atât de adevărat că o parte din concepțiile lor au fost contrazise de studiile din ultima categorie. O lectură istorică atentă doar la chestiunile de teorie politică va neglija, cu alte cuvinte, ideile cele mai fecunde şi greşelile cele mai semnificative ale actorilor istoriei intelectuale la care mă refer.

M-am străduit să citesc textele lui Sanielevici, Zeletin şi ale partenerilor lor de dezbateri cu atenția îndreptată spre temele cele mai recurente şi mai centrale, şi nu spre temele favorite ale filozofiei politice de astăzi (sau din toate

timpurile). Am încercat să identific „despre ce anume au discutat” autorii români ai epocii cuprinse între întemeierea Junimii şi instaurarea comunismului, care au fost problemele privilegiate de ei ca cele mai stringente şi mai semnificative pentru evoluţia socială şi politică românească. Am aşezat în centrul analizei şi naraţiunii istorice teme care nu figurează ca atare în nomenclatorul istoriei intelectuale occidentale, cu convingerea că tocmai aceste teme, derivate din condiţiile specifice ale modernizării periferice, au constituit factorul coagulant al dezbaterilor ideologice din epocă, şi tot ele au determinat dinamica evoluţiei intelectuale româneşti. Am încercat să reconstitui o conversaţie, identificând subiectele care au animat-o cu adevărat, şi neglijând – pentru moment – subiectele ce au intervenit într-o manieră mai episodică.

Există, desigur, o diferenţă între dezbaterea ideologică din Occident şi cea de la periferie. Ea constă în aceea că, în cel de-al doilea caz, una dintre temele centrale este tocmai cea a „occidentalizării”, sau a adoptării modelului occidental – mai precis, modelul modernităţii occidentale. O metaforă inspirată i-a putut descrie pe artizanii modernităţii occidentale ca pe „occidentaliştii Occidentului”. Ea a fost cu siguranţă sugerată de comparaţia dintre evoluţia istorică din ultimele secole a Occidentului – unde dinamica schimbării a fost generată de factori de dezvoltare interni – şi cea a societăţilor neoccidentale, unde modernizarea a reprezentat confruntarea cu o formă de civilizaţie venită din exterior, „inventată” în Occident şi descoperită ulterior în alte regiuni ale lumii, unde s-a impus ca un orizont de referinţă inevitabil. Dacă inventatorii modernităţi au fost occidentaliştii Occidentului, atunci occidentaliştii au fost moderniştii societăţilor periferice. Aşa cum cei dintâi stau la originea unei dezbateri prin care Occidentul se confruntă cu dilemele propriului său dinamism istoric, cei din urmă au iniţiat, în fiecare dintre societăţile în cauză, o dezbatere – veche şi ea de câteva secole – asupra dilemei dacă, în ce fel şi în ce măsură

Occidentul poate şi trebuie să fie imitat. Spectrul ideologiilor politice occidentale poate fi descris ca un ansamblu de reacții față de modernitate. Spectrul ideologiilor politice periferice se prezintă ca un ansamblu de reacții față de Occident. Nu este chiar acelaşi lucru, iar reflexul de a echivala termenii „modernism" şi „occidentalism" poate ascunde această diferență.

Este evident că orientările ideologice din istoria României nu trebuie subsumate în mod automat celor dintr-un manual de istorie intelectuală a Occidentului. Junimismul nu este pur şi simplu o traducere locală a conservatorismului apusean. Naționalismul autohtonist românesc – inclusiv în versiunea sa fascistă – nu poate să fie echivalat cu dreapta tradiționalistă – apoi radicală – din țări precum Franța, Italia sau Germania. Populismul agrar (poporanismul românesc) este categoric o creație originală a Europei de Est. Socialismul s-a prezentat în România ca – mai ales – o meditație asupra problemelor înapoierii şi asupra modalității de a integra societatea românească în circuitul capitalismului mondial dominat de Occident (ca singura modalitate de acces către societatea socialistă). În fine, occidentalismul sau modernismul nu trebuie identificat în mod necritic cu liberalismul occidental.

Tendința de a-i asimila pe occidentaliştii societăților neoccidentale liberalilor din Occident este, cu toate acestea, foarte răspândită. Există cel puțin două explicații ale acestei tendințe. Prima este de ordin foarte general: în accepțiunea sa cea mai largă, liberalismul este văzut nu ca o opțiune politică modernă printre altele, ci ca un set de idei împărtăşite de toate curentele intelectuale ale modernității occidentale (fireşte, cu excepția – după unii şi ea parțială – a celor care s-au conceput în mod explicit ca antimoderne). De aceea, discursul prooccidental poate fi lesne identificat cu ideea liberală. Există însă şi o altă explicație, mai specifică: modernizarea a fost cel mai adesea întreprinsă, la periferie, „sub flamura liberalismului", deci de către grupări

şi partide politice ce s-au autointitulat ca liberale. Un rezultat al acestui fapt a fost cel că, atunci când dezbaterea asupra occidentalizării s-a declanşat, aceste grupări politice au devenit ținta criticilor de diverse orientări. Cazul românesc nu a fost nici el o excepție: problema modernizării după model occidental şi problema evaluării practicilor politice ale Partidului Național Liberal au fost văzute, din vremurile Junimii, ca indisolubil legate. Critica elitei liberale şi scepticismul tradiționalist referitor la şansele de a emula Occidentul s-au dezvoltat în strânsă interdependență. Prin urmare, pledoaria prooccidentală, ce s-a conturat treptat ca o replică la argumentele tradiționaliştilor – sau, pentru a-i include şi pe socialişti, la argumentele culturii critice antiliberale – a luat forma unei apologii a partidului liberal: Lovinescu şi Zeletin sunt desigur cele mai bune exemple. Şi pentru că occidentaliştii români au vorbit ca apărători ai liberalilor, există tentația foarte puternică de a-i descrie fără rezerve ca pe nişte liberali în sensul generic al termenului.

Îmi propun să disociez ceea ce prea adesea a fost văzut ca indisociabil. Mai întâi, trebuie să facem o diferență între liberalism şi faptul de a purta „eticheta" liberală. S-a observat de mult că practicile politice ale liberalilor români au avut puține în comun cu o definiție de manual a liberalismului.[56] Este de aşteptat ca argumentele celor care au formulat raționalizări ale politicii Partidului Național Liberal să nu se încadreze nici ele în mod automat în specia gândirii liberale. Apologia Partidului Național Liberal şi

---

[56] Roberts, *Rumania*, pp. 108-112; Andrew C. Janos, „Modernization and Decay in Historical Perspective: the Case of Romania", în Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978, pp. 82-84; Victoria F. Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State: the Case of Romanian Liberalism", în Stephen Fischer-Galati et al., eds., *Romania between East and West*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1982, pp. 269-301.

mostrele de liberalism autentic sunt, deci, două obiecte intelectuale diferite, pe care istoricul ideilor politice româneşti va trebui să le urmărească în acelaşi timp.

În al doilea rând, trebuie să disociem discursul occidentalist atât de liberalismul generic, cât şi de apologia partidului liberal. Numărul obiectelor intelectuale ce ni se oferă pentru cercetare, ce se intersectează fără a se suprapune şi pe care trebuie să le separăm din diversele combinații unde pot fi întâlnite se ridică la trei: occidentalismul, liberalismul şi apologia Partidului Național Liberal sunt lucruri diferite, şi trebuie să apreciem ce pondere deține fiecare dintre ele în textele analizate. Voi repeta care este statutul lor, menținând acelaşi nivel de simplificare de care sunt perfect conştient, dar pe care îl consider indispensabil pentru realizarea unor tipologii şi formularea unor distincții analitice: liberalismul este un limbaj politic occidental, şi ca atare face parte din ansamblul de civilizație a cărui adoptare constituie obiect de dispută la periferie; occidentalismul este o formă specifică de discurs politic periferic; iar apologia Partidului Național Liberal este, în cazul românesc, o variantă specifică de discurs occidentalist.

Aşa cum am spus la începutul articolului, cercetarea textelor lui H. Sanielevici ne poate ajuta să facem disocierile de rigoare. Am văzut că, asemeni lui Lovinescu şi Zeletin, Sanielevici este un critic al tradiționalismului. Spre deosebire de ei, el plasează sub această rubrică doar curentele ideologice ale naționalismului autohtonist (sămănătorismului) şi poporanismului, recunoscându-i pe socialişti şi pe junimişti ca inspiratori şi – până la un punct – ca tovarăşi de idei. Dar polemica sa cu tradiționalismul antioccidental – voi lăsa aici la o parte problema dacă Sanielevici a descris în mod corect pozițiile adversarilor săi – nu este însoțită, ca în cazurile lui Lovinescu şi Zeletin, de o justificare a practicilor Partidului Național Liberal, ci de o condamnare consecventă a lor. În măsura în care se declară un adept al sistemului capitalist

şi recomandă adoptarea fără rezerve a modelului occidental, Sanielevici se desparte atât de socialism, cât şi de evoluționismul „organicist” al junimiştilor. Dar el preia din junimism şi din socialism – şi elaborează în continuare – un set de argumente critice la adresa elitei modernizatoare liberale. Se declară pentru imitarea Occidentului, dar condamnă felul cum a fost ea încercată în deceniile când politicienii liberali au controlat politica românească. Acceptă dezideratul modernizării, dar respinge strategia de modernizare favorizată de clasa politică. El subscrie diagnosticului „formelor fără fond” al culturii critice şi tuturor observațiilor sociologice derivate din el. Ca şi ceilalți critici sociali antiliberali, el afirmă că tentativa de modernizare a liberalilor a avut ca rezultat nu o societate modernă veritabilă, ci o distorsiune perversă a sa. În locul unei burghezii care să organizeze economia după model capitalist există în România, arată Sanielevici, o clasă parazitară de birocrați, ce trăiesc din exploatarea bugetului, adică de pe urma fiscalității excesive la care este supusă singura clasă producătoare reală, țărănimea. Ei practică un parlamentarism de fațadă şi conduc prin mijloace autoritare, constituindu-se într-o oligarhie. Pe lângă folosirea funcțiilor de stat ca o sursă de bunăstare în totală disproporție cu sărăcia generală a societății, ei îşi extrag veniturile din exploatarea unei industrii artificiale construite prin practici protecționiste şi spre care varsă, prin mecanisme politice, subsidii derivate din sectorul agricol. Iar agricultura practicată în România este una semifeudală sau „neoiobăgistă”, ai cărei beneficiari direcți sunt aceiaşi oligarhi ce se află şi la cârma statului. Spre deosebire de Lovinescu şi de Zeletin, care argumentează că aparentele distorsiuni sunt subprodusele fireşti ale unei strategii de modernizare corecte, Sanielevici rămâne inflexibil în opinia că ele se datorează unei abordări greşite a obiectivului modernizării. Am văzut că în anii 1930, sub influența nemărturisită a lui Zeletin, el îşi nuanțează puțin ideile,

tinzând să justifice retrospectiv practicile liberalilor români. Dar aceasta doar pentru a adăuga – deosebindu-se iarăşi în mod flagrant de Zeletin – că nu mai există nicio justificare pentru continuarea aceloraşi practici. Din nou, spre deosebire de Lovinescu şi Zeletin, care denunță gândirea tradiționalistă ca pe o reacție viscerală față de modernizare, Sanielevici prezintă tradiționalismul sămănătorist şi poporanist ca pe un derivat al modernizării greşit întreprinse: discursul antioccidental este rezultatul unei manevre a aceleiaşi elite politice ce este responsabilă pentru toate celelalte aspecte deplorabile ale societății româneşti. Sanielevici ne arată, deci, că discursul occidentalist poate fi separat de apologetica proliberală, şi deci că interpenetrarea lor în textele lui Lovinescu şi Zeletin este o contingență istorică.

Sanielevici crede că se află în posesia unui panaceu al tuturor relelor de care suferă România, după aproape un secol de evoluție pe o cale greşită: dărâmarea barierelor protecționiste, abandonarea dirijismului economic în favoarea mecanismelor spontane ale pieței, acceptarea capitalului străin sunt suficiente pentru a distruge edificiul birocratic şi a propulsa țara pe o traiectorie de dezvoltare sănătoasă. Este o idee asupra căreia revine cu insistență obsesivă, fără a lua vreodată în considerare posibile obstacole în aplicarea ei. Iar adeziunea sa patetică la ideea liberului schimb ne conduce la a doua etapă a investigației comparative. După ce am stabilit că discursul occidentalist poate fi conjugat cu o critică a Partidului Național Liberal, rămâne să urmărim relația în care se plasează liberalismul generic față de diversele varietăți de occidentalism. Revin, prin aceasta – dar într-o nouă formulare – la întrebarea cu care a început această secțiune articolului: cât de aproape de ideile liberalismului s-au aflat autorii români ai perioadei precomuniste ce au pledat pentru adoptarea modelului occidental şi s-au opus gândirii tradiționaliste? Care este

„doza” de liberalism generic ce poate fi identificată în discursul moderniştilor români?[57]

Disocierea faţă de liberalism a lui Zeletin este explicită. El consideră că liberalismul reprezintă o fază în evoluţia umanităţii, depăşită pretutindeni potrivit logicii procesului istoric. Liberalismul trebuie înţeles, după Zeletin, ca „o armă de atac” a burgheziei „în lupta împotriva regimului medieval de împilare. Din această latură negativă [...] se desprinde şi miezul său pozitiv. În adevăr, luptând împotriva autorităţii tradiţionale şi a privilegiilor nobile, liberalismul ajunge să pună în locul lor *individul* şi *libertăţile* sale. Pe acestea din urmă [...] concepţia liberalistă le priveşte ca sădite în natura umană, aşa că fiecare om le capătă prin însăşi naşterea sa”.[58] Fiind o ideologie în sensul „tare” al termenului – anume o reflecţie a unor interese de

---

57 Întrebarea este cu precădere relevantă pentru acei autori care, asemeni lui Lovinescu, Zeletin şi Sanielevici, au abordat pe larg problema sociologiei istorice a modernizării. Altminteri, adeziunea la ideea liberului schimb economic a avut mai mulţi reprezentanţi în epocă: George Taşcă, „Liberalismul economic”, în vol. colectiv *Doctrinele partidelor politice*, ed. de Petre Dan, Bucureşti, Garamond, f.a. [1996 (1923)], pp. 124-143; Idem, *Liberalism, corporatism, intervenţionism*, Bucureşti, Tipografia „Bucovina” I. E. Torouţiu, 1938; George Strat, *Elogiul libertăţii*, Bucureşti, Tipografia de Artă Leopold Geller, 1937; Anastasie Gusti, *Scrieri sociale, politice şi economice*, ed. de George Strat, Bucureşti, Editura Librăriei Universitare I. Cărăbaş, 1940. Economistul Eugen Demetrescu îmbină în mod caracteristic cele două problematici, atunci când îl critică pe Zeletin pentru a fi „omis [...] ceea ce [...] a fost de fapt specific în evoluţia modernă a societăţii româneşti” şi atribuie Junimii meritul de a fi „făcut tocmai ceea ce nu a făcut Zeletin, adică a pus la îndemână o preţioasă indicaţie asupra existenţei a ceva caracteristic acestei evoluţii”: Eugen Demetrescu, „Economistul Ion Strat şi junimismul” [1936], în *Liberalismul economic în dezvoltarea României moderne*, Bucureşti, f.e., 1940, p. 75.

58 Ştefan Zeletin, „Neoliberalismul” [1926], în *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927], pp. 83-84.

clasă –, liberalismul se remodelează în conformitate cu nevoile clasei pe care o serveşte. „Astăzi", spune Zeletin, „atunci când [partidele burgheze] se abat de la calea tradiționalului liberalism, li se impută că au devenit reacționare. Aceasta e însă o eroare. Nicăieri evoluția nu cristalizează în faze eterne. După cum nici unui muritor nu-i e dat să rămână veşnic tânăr, tot astfel nici burghezia nu poate rămâne veşnic liberală" (pp. 84-85). Dacă vechiul liberalism pretindea ca statul „să nu tulbure cu intervenția sa lupta indivizilor pentru viață, ci să rămână simplu privitor", ca un „« gardian » al luptei indivizilor, a căror libertate nu-i e cu nici un chip îngăduit să o supună la vreo ştirbire" (p 84), noul liberalism – desemnat de Zeletin prin termeni ca „liberalism constructiv" sau „neoliberalism" – „trebuie să iasă din vechea sa atitudine pasivă şi să înceapă opera de reconstrucție socială. [...] El răspunde celei mai adânci nevoi a vremii noastre: nevoia de organizare" (p. 87). Prin aceasta, „neoliberalismul este forma concretă sub care se realizează concepția socialistă despre revoluția socială". Căci Zeletin nu omite să formuleze întrebarea: „Ce stă la capătul acestui vast proces de organizare, în care e absorbit capitalismul în timpul de față? E oare societatea socialistă?" Şi afirmă că, „în linii generale, răspunsul e afirmativ, deşi asemenea lucru nu se poate prevedea în amănunte. Atâta numai se poate spune, că prin noua evoluție capitalismul îşi sapă singur groapa" (p. 92).

Neoliberalismul preconizat de Zeletin mai are extrem de puține puncte de contact cu o concepție filozofică liberală. Dar „depăşirea" liberalismului prin neoliberalism este oricum un lucru caracteristic statelor care au cunoscut o fază de dezvoltare liberală. Scopul întregii sale argumentații este acela de a demonstra că în România o asemenea fază nu a existat niciodată, iar diriguitorii politicii româneştii – adică politicienii Partidului Național Liberal – nu trebuie să fie blamați pentru aceasta. România a parcurs, în epoca modernizării capitaliste din secolul al XIX-lea, o etapă de

dezvoltare preliberală, din care va trece direct într-una postliberală. Iar distorsiunile sociale denunțate de criticii sociali „reacționari" sunt explicabile – şi întru totul justificabile – în virtutea acestui fapt. Am prezentat în altă parte argumentația lui Zeletin şi nu voi zăbovi acum mai mult asupra ei.

Cazul lui Lovinescu este mai ambiguu. Este evident că el se află mult mai aproape de poziția unui liberal-democrat decât Zeletin, chiar dacă această orientare este mai mult implicită. Lovinescu celebrează Partidul Național Liberal pentru modernizarea întreprinsă în secolul al XIX-lea. Consideră că introducerea „formelor" instituționale de tip occidental este un bun câştigat şi îşi exprimă convingerea că ele vor fi umplute în timp de „fondul" social corespunzător. „Formele" la care se referă Lovinescu sunt cele ale statului constituțional liberal şi democratic, şi el nu lasă niciun moment să se înțeleagă că acestea ar trebui cumva „depăşite", sau că nu mai corespund stadiului actual al civilizației. El răspunde criticilor sociali pe care îi califică drept „reacționari" pe terenul principiilor, argumentând că „imitația", „salturile revoluționare", „dezvoltarea de sus în jos" şi anterioritatea ideilor față de procesele economice sunt fenomene fireşti şi necesare. În acelaşi timp, Lovinescu evită să abordeze frontal chestiunile specifice pe care le problematizează ideologiile de opoziție. Înțelegem că, în opinia sa, fenomenele sociale denunțate ca distorsiuni de către criticii sociali sunt aspecte fireşti ale modernizării imitative. Dar acest argument este mai mult implicit, la fel ca şi adeziunea sa la liberalism. Ocazional, el prezintă totuşi ca pe un lucru pozitiv „zdrobirea definitivă a oligarhiei rurale şi înlocuirea ei printr-o oligarhie bancară cu tendințe de industrializare".[59] Pasajul este în mod clar inspirat de Zeletin şi certifică acceptarea de către Lovinescu a

---

[59] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. II: *Forțele reacționare*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1992 [1926], pp. 31-32.

mecanismelor politicii oligarhice. A acceptat el şi ca aceste mecanisme să se perpetueze pentru un viitor nedefinit, sub o etichetă „instituţională" nouă, cum este „neoliberalismul" lui Zeletin? Există puţine pasaje care să ne ofere indicii de răspuns, dar se pare că trebuie să răspundem mai degrabă negativ. Făcând o analogie între modernizarea accelerată a Japoniei şi cea a României, el se referă, astfel, la „venalitatea generală" care constituie, potrivit cvasitotalităţii mărturiilor, „caracteristica vieţii politice japoneze"[60] şi continuă prin a reproduce câteva relatări referitoare la ororile pseudoparlamentarismului japonez. El încheie totuşi prin a-şi exprima speranţa că asanarea politicii japoneze este doar o chestiune de timp ce va decurge în mod firesc din reajustarea relaţiei dintre formă şi fond.

Se poate spune că, prin critica permanentă a elitei „protecţioniste" în numele „liberului schimb" şi prin denunţarea politicii oligarhice, Sanielevici se situează mai aproape de o atitudine politică autentic liberală decât Lovinescu. Gânditori de mai mare anvergură decât Sanielevici, Zeletin şi Lovinescu sunt îndepărtaţi de liberalism tocmai prin postura lor de apărători ideologici ai Partidului Naţional Liberal român. Critic metodic al practicilor aceluiaşi partid, Sanielevici este determinat de această adversitate să pledeze în mod consecvent pentru câteva idei din patrimoniul liberal. Semnificaţia gândirii sale rezidă tocmai în această comparaţie favorabilă cu mai importanţii săi contemporani. Critic literar cam lipsit de supleţe intelectuală, sociolog adeseori naiv şi caracter uneori ridicol prin grandilocvenţă, Henric Sanielevici a reuşit să îmbine, de-a lungul întregii sale cariere, acuitatea observaţiilor critice la adresa elitei politice ale ideologiilor de opoziţie cu ostilitatea faţă de tradiţionalismul xenofob şi antimodern pe care l-au îmbrăţişat mulţi dintre

---

[60] Idem, *Istoria civilizaţiei române moderne*, vol. III: *Legile formaţiei civilizaţiei române*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1992 [1926], p. 156.

reprezentanţii aceloraşi curente de gândire. El a apărat ideea de modernizare fără a-şi acorda sancţiunea pentru cele mai reprobabile practici ale elitei modernizatoare. Poziţia sa este aproape singulară în epocă şi, tocmai de aceea, este capabilă să arunce o lumină nouă asupra ei. După ceva experienţă a vieţii, ne e adeseori frică să râdem de nebuni, pentru că ne aducem aminte de fabulele în al căror final nebunul se dovedeşte filozof. Pe scena istoriei româneşti, figura lui Henric Sanielevici apare ca o confirmare a înţelepciunii din fabulă.

Canonul liberal, politica oligarhică și optimismul modernizator

Studiile literare românești au dezvoltat adesea critici ale canonului. Domeniul înrudit al istoriei ideilor politice și sociale nu a constituit însă, până acum, ținta unor eforturi deconstrucționiste de aceeași natură. Capitolul de față este o încercare de a inaugura o discuție de acest fel. El circumscrie un canon al corectitudinii ideologice ce susține – în mare măsură fără conștiința corespunzătoare a fenomenului – bibliografia specializată, având totodată un impact semnificativ în afara ei, în corpul disciplinelor conexe și al discursurilor culturale de mare audiență. Argumentele avansate în perioada interbelică de Ștefan Zeletin și Eugen Lovinescu în favoarea modernizării după model occidental și a politicilor liberale menite să promoveze același proiect de dezvoltare, precum și împotriva expresiilor ideologice ale scepticismului tradiționalist față de ele, sunt identificate ca principalul obiect al viziunii dominante identificate ca atare. La rândul lor, interpretările propuse de Z. Ornea din anii 1960 până în anii 1990 sunt subliniate ca principal responsabile pentru elaborarea canonului românesc al dinamicii ideologice. Elogiindu-i pe cei doi gânditori politici și sociali precomuniști ca apărători redutabili ai raționalismului iluminist împotriva

---

Versiuni anterioare au fost publicate în limba engleză în *New Europe College Yearbook* 2002-2003, pp. 281-328, și în Victor Rizescu, *Ideology, Nation and Modernization: Romanian Developmets in Theoretical Frameworks*, București, Editura Universității din București, 2013, pp. 145-200. Traducerea versiunii de față îi aparține autorului.

obscurantismului antimodern – corelat în mod nemijlocit cu fascismul interbelic dar şi însuşit în folosul său, mai târziu, de retorica naționalist-comunistă –, Ornea nu a izbutit să ofere o caracterizare adecvată a aceloraşi clasici ca apărători ai politicii oligarhice generate de ajustările suferite de liberalismul occidental în mediul local, sub presiunile modernizării întârziate. Odată ce înțelegem, în răspărul canonului, adevărata natură a gândirii politice a lui Zeletin şi Lovinescu, ne putem departaja critic față de discursurile istorice cu caracter legitimator ale procesului modernizării oferite de ei, descoperind în acelaşi timp alte atitudini ideologice româneşti – neglijate până acum, dar foarte relevante – din aceeaşi familie a liberalismului.

Corectitudine ideologică

Putem indica oare în mod precis momentul când figura criticului literar Eugen Lovinescu şi cea a analistului social Ştefan Zeletin au fost consacrate, de exegeza românească, drept exemple privilegiate de „corectitudine ideologică" şi onorabilitate intelectuală? Un răspuns afirmativ la această întrebare ne poate conduce către o nouă interpretare de ansamblu a culturii române din epoca modernizării precomuniste.

În ce-l priveşte pe Lovinescu, ştim că discipolii săi, deja numeroşi la sfârşitul perioadei precomuniste,[1] nu ezitau să îl omagieze pe autorul care purtase, din primul deceniu al secolului XX până în anii 1940, îndelungate războaie intelectuale împotriva tradiționalismului nostalgic, revendicând în modul cel mai energic cu putință drepturile

---

[1] O lucrare timpurie exemplară pentru această influență: Şerban Cioculescu, Vladimir Streinu, Tudor Vianu, *Istoria literaturii române moderne*, Bucureşti, Eminescu, 1985 [1943]. Amploarea aceleiaşi influențe este documentată şi în *Dreptul la memorie*, ed. de Iordan Chimet, Cluj-Napoca, Dacia, vol. 1-4, 1992-1993.

unei literaturi cu accente „urbane” şi orientare „modernistă”, rezonând cu – şi declarându-şi în mod deschis inspirația de la – cele mai recente curente europene de experimentare literară. Altminteri, realizările lui Lovinescu în domeniul apropiat al gândirii politice şi sociale nu se bucurau nici pe departe de o apreciere atât de largă în epocă. Atunci când cea mai importantă operă a sa de acest fel a fost publicată, în 1924-1926, ea a dat naştere unor critici virulente, provenite din mai multe tabere ideologice.[2] Prezentată ca o interpretare sociologică a procesului de modernizare în România – debutat la începutul secolului al XIX-lea –, impresionanta lucrare în trei volume *Istoria civilizației române moderne*[3] a fost cel mai adesea acuzată – deopotrivă de sociologii profesionişti şi de cei improvizați – de amatorism şi naivitate sociologică, ca şi pentru sincretismul ei intelectual şi pentru juxtapunerea arbitrară a unor idei, teorii şi şcoli de gândire.[4] Întâmpinările lui Lovinescu din

---

2 Noțiunea de „ideologie” are o ambiguitate notorie. Ea este folosită cu sensuri restrictive din două perspective: cea marxistă şi cea conservatoare. Vezi, de exemplu, Jorge Larrain, „Ideology”, în Tom Bottomore et al., eds., *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, pp. 219-223, respectiv Kenneth Minogue, *Alien Powers: the Pure Theory of Ideology*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1985. O utilizez într-o accepțiune largă, ce se bazează pe ideea că „viața politică însăşi impune principalele probleme ale teoreticianului politic, ea face ca anumite chestiuni să fie percepute ca problematice şi anumite întrebări să devină obiect de dezbatere“, cu mențiunea că „aceasta nu implică, [...] totuşi, [procedeul de a] trata suprastructurile ideologice exclusiv ca produse ale infrastructurilor sociale”: vezi Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. XI.

3 Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, vol. 1-3, 1992 [1924-1926].

4 Cea mai bună mărturie sunt chiar replicile lui Lovinescu la aceste critici: vezi Lovinescu, *Istoria civilizației*, vol 3: *Legile formației civilizației române*, pp. 7-34, 46-54.

acest domeniu nu au fost niciodată decisive, astfel încât gânditorii sociali serioşi ai epocii nu l-au acceptat niciodată ca un membru cu drepturi depline al breslei sau ca o voce marcantă a disciplinei.[5]

Ideile lui Lovinescu nu se bucurau de mai multă aprobare nici în afara acestui cerc, printre numeroşii autori angajaţi în dezbaterile ideologice ale epocii. Puţinele lucrări cu o perspectivă istorică şi comparativă amplă publicate cu puţin timp înainte de instaurarea comunismului ce puteau revendica – mai degrabă în mod nejustificat – statutul de cercetări obiective în domeniul istoriei ideilor politice şi sociale româneşti îl indicau, într-adevăr, ca pe un reprezentant semnificativ al unei orientări ideologice majore: împreună cu Zeletin, Lovinescu era deja văzut ca gânditorul ce dăduse cea mai eficace argumentaţie în favoarea modernizării după model occidental.[6] Dar chiar această atitudine era prezentată, în aceleaşi lucrări, ca o opţiune fără mai multă credibilitate decât viziunile rivale asupra evoluţiei sociale, culturale şi politice a naţiunii, atunci când nu era respinsă din perspectiva unei concepţii autohtoniste sau de tipul „a treia cale” asupra dezvoltării naţionale.[7]

---

5 Mulţi ani mai târziu, în perioada comunistă, cel mai important supravieţuitor al şcolii sociologice interbelice nu îşi putea ascunde dispreţul pentru diletantismul lui Lovinescu: vezi Henri H. Stahl, *Gânditori şi curente de istorie socială românească*, ed. de Paul H. Stahl, Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2001, pp. 217-218.

6 Traian Herseni, *Sociologia românească. Încercare istorică*, Bucureşti, Institutul de Ştiinţe Sociale al României, 1940. Ion Zamfirescu, *Spiritualităţi româneşti*, ed. de Marin Diaconu, Bucureşti, Vivaldi, 2001 [1941].

7 Pentru o abordare recentă a problematicii est-europene din unghiul opoziţiei faţă de relativismul cultural, vezi: Daniel Chirot, „Returning to Reality: Culture, Modernization, and Various Eastern Europes. Why Functionalist-Evolutionary Theory Works” în Tr@nsit-Virtuelles Forum 21, 2002, pp. 1-13. Vezi şi Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge, 1992.

Având în vedere constelația politică internă şi internațională a epocii, este de înțeles că pledoaria pentru occidentalizare a lui Lovinescu, însoțită de aprobarea sa deschisă pentru democrația liberală „demodată", nu au reuşit în acei ani să obțină o mare audiență şi nici aprobări entuziaste din partea autorilor cu preocupări similare. România nu era o excepție pentru tendința europeană – şi în mod special est- şi central-europeană – de evoluție către soluțiile politice ale dreptei revoluționare, tendință ce avea ca ingredient natural retorica naționalistă radicală.[8] În momentul instaurării comunismului, cultura politică a dreptei domina autoritar în România. Discursurile rivale nu au putut fi revigorate în timpul scurt ce s-a scurs până la încetarea dezbaterilor libere. Cu o mulțime de continuatori în domeniile literaturii şi criticii literare, care au reuşit să îi mențină vie influența chiar de-a lungul deceniilor când numele şi lucrările sale nu puteau fi invocate sau citate în mod deschis – sau trebuiau să fie utilizate cu maximă precauție –, Eugen Lovinescu a fost „redescoperit", împreună cu o mare parte a moştenirii culturale precomuniste, în perioada (relativei) liberalizări a regimului, debutată la mijlocul anilor 1960.[9] Din motive evidente, producția sa social-politică – ce cuprindea referințe polemice la doctrinele materialismului istoric – a fost recuperată cu mult mai mare prudență decât cea literară. Chiar şi aşa, această recuperare parțială a fost suficientă pentru a-l transforma pe Lovinescu într-un clasic al gândirii politice româneşti.

---

8 Ivan Berend, *The Crisis Zone of Europe*, transl. by Adrienne Makkay-Chambers, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Andrew C. Janos, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 166-217.

9 O lucrare care a contribuit în mod major la această recuperare: Ileana Vrancea, *Confruntări în critica deceniilor IV-VII. E. Lovinescu şi posteritatea lui critică*, Bucureşti, Cartea Românească, 1975.

Cariera postumă a ideilor lui Zeletin a fost puțin diferită. Spre deosebire de Lovinescu, Zeletin a fost acceptat, în perioada interbelică, în calitate de gânditor social original şi provocator (chiar dacă eronat), ale cărui construcții intelectuale – oferite în lucrările *Burghezia română* (1925) şi *Neoliberalismul* (1927)[10] – trebuiau să fie luate în serios şi meritau să primească replici atente. Deşi avea o pregătire de filozof, statutul său de analist social nu era, în general, contestat, autori mai bine plasați în structurile instituționale ale disciplinei în curs de constituire străduindu-se să ofere comentarii detaliate ale intervențiilor sale.[11] Cum ideile sale politice rezonau mult mai bine decât cele ale lui Lovinescu cu cultura politică de dreapta de la sfârşitul anilor 1930 şi începutul anilor 1940, Zeletin a putut fi chiar omagiat ca un gigant al gândirii sociale româneşti.[12] Altminteri, discipolii săi declarați din domeniu nu erau atât de numeroşi precum figurile literare ce îl urmau îndeaproape pe Lovinescu. Apoi, în primele decenii de comunism, Zeletin – un apărător mult mai hotărât decât Lovinescu al aşezămintelor sociale şi economice ale României „burgheze" – a fost criticat cu energie ca un filozof

---

[10] Ştefan Zeletin, *Burghezia română*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Humanitas, 1991 [1925]; Idem, *Neoliberalismul*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Scripta, 1992 [1927].

[11] Cele mai importante reacții polemice au venit din partea teoreticienilor socialişti şi țărănişti: Lotar Rădăceanu, „Oligarhia română", în *Arhiva pentru ştiință şi reformă socială* 5: 3-4, 1924, pp. 497-532; 6: 1-2, 1926, pp. 160-184; 6: 3-4, 1927, pp. 435-459; Şerban Voinea, *Marxism oligarhic. Contribuție la problema dezvoltării capitaliste a României*, Bucureşti, Ed. Brănişteanu, 1926; Gheorghe Zane, „Burghezia română şi marxismul", în *Viața românească* 19: 2, 1927, pp. 244-260; 19: 3, 1927, pp. 323-334; Virgil Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism*, ed. de Ludovic Bathory, Cluj-Napoca, Dacia, 1999 [1936].

[12] Valeriu D. Bădiceanu, *Ştefan Zeletin, doctrinar al burheziei româneşti*, Bucureşti, f. e., 1943.

al plutocrației.[13] Începutul recuperării sale s-a datorat procesului treptat de reinserție a dimensiunii naționaliste în corpul discursului istoric:[14] lăudând *statu-quo*-ul societății capitaliste, Zeletin a prezentat o imagine pozitivă a modernizării capitaliste. Eforturile sale de a dedramatiza istoria secolului al XIX-lea românesc, prezentând-o ca pe o poveste de succes, se potrivea foarte bine cu strategia ideologică dominantă din noua etapă a comunismului, ce se baza pe fuzionarea dintre concepțiile istorice de sorginte naționalistă şi cele de proveniență marxistă, cu scopul de a descrie făurirea socialismului ca pe împlinirea unei evoluții glorioase, pe parcursul căreia emanciparea claselor exploatate în interiorul societății avansase în strânsă legătură cu luptele purtate de întreaga națiune împotriva puterilor străine invadatoare. În cele din urmă, Zeletin i s-a alăturat lui Lovinescu în calitate de clasic al celei mai valabile varietăți de gândire politică produse în România înainte de 1945.[15]

---

13 Caracteristică pentru această condamnare este Ernö Gall, *Sociologia burgheză din România. Studii critice*, ed. a II-a, Bucureşti, Ed. Politică, 1963. Vezi şi Miron Constantinescu, Ovidiu Bădina, Ernö Gall, *Sociological Thought in Romania*, transl. by Silviu Brucan, Bucureşti, Meridiane, 1974.

14 Pentru aceste transformări ale istoriografiei, vezi Vlad Georgescu, *Politică şi istorie: cazul comuniştilor români 1944-1977*, ed. de Radu Popa, Bucureşti, Humanitas, 1991; Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiința românească*, Bucureşti, Humanitas, 1997; Florin Constantiniu, *De la Răutu şi Roller la Muşat şi Ardeleanu*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 2007.

15 Cea mai autorizată şi influentă expresie a clasicizării în cauză este Z. Ornea, *Tradiționalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980. Alte titluri caracteristice pentru canonul invocat: Constantin Ciopraga, *Literatura română dintre 1900 şi 1918*, Iaşi, Junimea, 1970; Ov. S. Chohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, Bucureşti, Minerva, vol. 1-3, 1972-1975; Dumitru Micu, *Gândirea şi gândirismul*, Bucureşti, Minerva, 1975. O expresie recentă a aceluiaşi mod de gândire: Bogdan Murgescu,

Poate părea paradoxal că tocmai exegeza perioadei comuniste a reuşit să facă pentru Lovinescu şi Zeletin, cei doi apărători „oficiali” ai modernizării capitaliste, ceea ce exegeza precomunistă nu a realizat niciodată în mod concludent: anume, să îi consacre în postura de clasici. Trebuie să înţelegem, însă, că această reevaluare a celor două figuri intelectuale a derivat în mod natural din chiar structura de ansamblu a interpretărilor în cauză.

Ierarhii simbolice

Aşa cum s-a constituit în anii comunismului, perspectiva dominantă asupra etapei precomuniste din istoria curentelor ideologice în România a constat în aşezarea acestora de-a lungul unei axe ale cărei capete erau definite cu ajutorul unor perechi de noţiuni având aproximativ acelaşi înţeles clasificator. „Modernismul” era opus „tradiţionalismului”, în acelaşi fel cum gândirea „progresistă” se opunea celei „reacţionare”, iar tendinţele intelectuale „raţionaliste” se situau în opoziţie cu filozofiile „iraţionaliste”. Dihotomia clasică dintre „dreapta” şi „stânga” se suprapunea acestor cupluri de concepte opuse. Gânditorii care gravitau către primul pol – al stângii, raţionalismului şi progresismului – erau partizani ai industrializării şi apărau forme de expresie culturală cu amprentă „urbană”. Cei aflaţi în apropierea celui de-al doilea pol – al dreptei, iraţionalismului şi reacţiunii – promovau ideea dezvoltării economice bazate pe agricultură, manifestându-se, în acelaşi timp, ca admiratori ai universului cultural rural.

„Introduction”, în Bogdan Murgescu, ed., *Romania and Europe. Modernization as Temptation, Modernization as Threat*, Bucharest, ALLFA & Edition Körber Stiftung, 2000, pp. 1-12.

Nu e greu de ghicit în ce fel erau distribuite pozițiile autorilor şi curentelor intelectuale de-a lungul acestei axe ideologice. Înainte de 1989, nu putea exista niciun dubiu în legătură cu cei care întruchipaseră cel mai bine ideile şi valorile asociate progresismului de stânga: ei nu puteau fi decât marxiştii, şi în special comuniştii. Tendințele extreme ale reacțiunii de dreapta erau încarnate de apărătorii obscurantişti ai tradiției, ce se folosiseră de religie şi de mistica țărănei ca de materiale constitutive pentru teoriile lor. Conservatorii moderați, adică junimiştii, erau ceva mai dezirabili: fără a fi fost entuziaşti ai modernizării industriale, ei acceptaseră regimul parlamentar, promovând concepții rezonabile asupra dezvoltării culturale şi economice. Locul plasat imediat la dreapta socialiştilor era contestat, altminteri, de două categorii de autori. Atât moderniştii oficiali cât şi populiştii (poporaniştii)/țărăniştii[16] se calificau ca nişte candidați credibili pentru a ocupa această poziție în ierarhia tendințelor ideologice. Prin comparație cu cei din primul grup, populiştii avuseseră o orientare mai „democratică", înfățişându-se, astfel, ca ocupanți mai credibili ai unei poziții plasate în proximitatea polului de stânga. În acelaşi timp, ei nu îşi ascunseseră niciodată scepticismul față de perspectivele industrializării, cultivând ideea de a împinge România pe calea progresului în cadrul unei economii agrare. Desigur, se accepta cvasiunanim că opiniile lor agrariene fuseseră motivate de considerații

[16] Termenul „populism" desemnează aici o ideologie a dezvoltării: vezi, de exemplu, David Mitrany, *Marx against the Peasant. A Study in Social Dogmatism*, New York, Collier Books, 1961 [1951]; Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Notre Dame, Ind., The University of Notre Dame Press, 1989 [1969]; Alteori, el este folosit cu sensul de semifascism: Joseph Held, ed., *Populism in Eastern Europe. Racism, Nationalism and Society*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1996; Ivan Berend, *Decades of Crisis. Central and Eastern Europe before World War II*, Berkeley, The University of California Press, 1998, pp. 76-83.

eminamente „pragmatice”, fără nimic în comun cu nostalgia „romantică” pentru universul rural, atât de caracteristică tradiționaliștilor dreptei. Totuși, incapacitatea lor de a înțelege că industrializarea era soarta inevitabilă a societăților moderne îi făcea să apară, retrospectiv, ca protagoniști dubioși ai vieții publice moderne, situați în strânsă legătură cu acele curente de gândire ce își dăduseră măsura pe făgașul dreptei radicale, fasciste.

„Moderniștii” – adică cei care se pronunțaseră în favoarea strategiei de modernizare a Partidului Național Liberal – erau identificați, în principal, cu o concepție politică liberală, în sensul generic al termenului,[17] fiind preferați celor mai mulți protagoniști ai competiției simbolice dintre figurile istoriei culturale. Într-adevăr, deși nu puteau fi clasați altfel decât ca inferiori marxiștilor, atunci când erau evaluați cu ajutorul axei progresism-reacțiune, cei doi ideologi burghezi Lovinescu și Zeletin ocupau, totuși, o poziție favorabilă pe cuprinsul aceleiași axe. Fără a fi fost militanți pentru justiție socială – și fără a fi acționat ca promotori atât de energici ai democratizării ca populiștii și țărăniștii –, ei se calificau ca suporteri suficient de hotărâți

---

[17] Pentru migrația spre est a ideilor și politicii liberale, împreună cu reelaborările lor corespunzătoare: Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*, Boston, Beacon Press, 1957; George Fischer, *Russian Liberalism: from Gentry to Intelligentsia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958; Gale Stokes, *Legitimacy through Liberalism: Vladimir Jovanovic and the Transformation of Serbian Politics*, Seattle, The University of Washington Press, 1975; Victoria F. Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State: The Case of Romanian Liberalism”, în Stephen Fischer-Galati et al., eds., *Romania between East and West*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1982, pp. 269-301; Maciej Janowski, *Polish Liberal Thought before 1918*, transl. by Danuta Przekop, Budapest, Central European University Press, 2004. Vezi și Douglas Howland, „Translating Liberty in Nineteenth Century Japan”, în *Journal of the History of Ideas* 62: 1, 2001, pp. 161-189.

ai sistemului constituțional şi ai libertăților individuale – pe care le apăraseră împotriva obscurantismului dreptei radicale –, făcând figură bună, în această calitate, chiar prin comparație cu conservatorii moderați. Situându-se, astfel, destul de aproape de marxişti în privința preferințelor politice, ei se dezvăluiau ca aproape identici acestora în privința gândirii economice: campioni ai urbanizării şi ai industrializării, ei pledaseră tocmai în favoarea edificării acelei structuri economice considerate de teoria marxistă ca singurul fundament posibil al progresului sub auspiciile socialismului.

Scorul bun obținut de Zeletin şi Lovinescu în această competiție a simbolurilor ideologice se datora şi relativei descalificări a potențialilor protagonişti majori. Într-adevăr, niciunul dintre gânditorii şi curentele ideologice ale stângii – singurii concurenți semnificativi – nu se potrivea pentru o clasicizare obstinată. Aceasta pentru că, pe de o parte, atât social-democrații cât şi poporaniştii profesaseră – după criteriile materialismului istoric rigid al epocii – diverse interpretări „revizioniste” ale marxismului,[18] ce puteau fi percepute, în cele din urmă, ca pericole ideologice mai insidioase decât pledoariile burgheze deschis asumate ale apologeților Partidului Național Liberal. Pe de altă parte, Lucrețiu Pătrăşcanu, singurul reprezentant intelectual important al versiunii „cominterniste” a marxismului în România de dinainte de 1945,[19] nu a putut fi niciodată revendicat în mod ferm de către regim, din cauza episodului stânjenitor al eliminării sale, din anii 1950. În centrul

---

[18] Dintre eforturile de a disocia conținutul originar al marxismului de reelaborările sale ulterioare: John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, London, Longmans, 1954; Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, ed. par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier, Paris, Éditions de Fallois, 2002.

[19] Lucrețiu Pătrăşcanu, *Problemele de bază ale României*, Bucureşti, Socec, 1944; Idem, *Un veac de frământări sociale, 1821-1907*, Bucureşti, Ed. Politică, 1969 [1945]; Idem, *Sub trei dictaturi*, Bucureşti, Ed. Politică, 1970 [1944].

panteonului ideologic al comunismului exista, astfel, un loc vacant, pe care Lovinescu şi Zeletin, moderniştii oficiali ai erei precomuniste, au trebuit să îl ocupe.

Exegezele culturale invocate au fost dintre cele mai solide produse în epocă. Ele se mai remarcă şi prin faptul că premisele lor ideologice rezonează cel mai bine cu preocupările intelectuale postcomuniste, referitoare la constituirea unei ordini politice liberal-democrate. O asemenea rezonanță peste timp se datorează faptului că reevaluarea modernismului precomunist în timpul comunismului a avut nu doar mobilul de a susține critica retrospectivă a fascismului interbelic, dar şi pe cel – înrudit şi perceput cu acuitate de o parte a lumii culturale – al elaborării unui antidot față de perversul discurs al naționalismului şovinist promovat oficial de regimul lui Nicolae Ceauşescu.[20] Ca un răspuns la această ultimă presiune a prins contur, în epocă, strategia – îmbrățişată de o parte a elitei universitare şi publicistice – de recuperare a moderniştilor interbelici Lovinescu şi Zeletin, pentru a fi contrapuşi tendințelor izolaționiste recurente în cultura română şi a fi prezentați, alături de alte câteva figuri – printre care se distinge contingentul criticilor „lovinescieni” – ca reprezentând deopotrivă simboluri şi izvoare ale atitudinilor culturale opuse izolaționismului, xenofobiei, fricii de schimbare şi încrâncenării antimoderne.

Tendința descrisă nu putea decât să se radicalizeze după 1989. Perspectiva prezentată mai sus a fost modificată, în cuprinsul celor mai reprezentative şi mai ambițioase lucrări de istorie intelectuală ale perioadei postcomuniste, prin consacrarea încă şi mai decisă a moderniştilor oficiali în calitate de instanțe supreme ale adevărului în cultura română, de această dată nu doar în defavoarea adversarilor contemporani ai dreptei, dar şi

---

[20] Una dintre cele mai timpurii abordări ale fenomenului: George Schöpflin, „Rumanian Nationalism”, în *Survey* 20: 1, 1974, pp. 77-104.

împotriva celor ai stângii.[21] S-a profilat, în plus, şi tendinţa de a se elimina din corpul reconstituirilor istorice componenta de stânga a spectrului ideologic, împreună cu dimensiunea social-economică a dezbaterilor epocii, în beneficiul interesului absorbant pentru genealogia intelectuală a fascismului românesc[22] şi a curentelor naţionaliste şi antioccidentale[23] încorporate în sinteza naţional-comunistă, precum şi a avatarurilor postcomuniste ale acestora.

---

[21] Exemplul cel mai relevant este Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1995. Alte exemple: Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Probleme ideologice şi culturale*, Iaşi, Polirom, 1995; Idem, *Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română*, Iaşi, Polirom, 1996; Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi „problema evreiască". Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*, Bucureşti, Humanitas, 1995; Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*; Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau "Schimbarea la faţă a României"*, Cluj-Napoca, Dacia, 1999; Virgil Nemoianu, *România şi liberalismele ei*, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 2000.

[22] Vezi cărţile citate mai sus ale lui Ornea, Volovici, Petreu. De asemenea, Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Bucureşti, Univers, 1998; Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, Bucureşti, Humanitas, 1998; George Voicu, *Mitul Nae Ionescu*, Bucureşti, Ars Docendi, 2000; Matei Călinescu, „The 1927 Generation in Romania: Friendships and Ideological Choices (Mihail Sebastian, Mircea Eliade, Nae Ionescu, Eugène Ionesco)", în *East European Politics and Societies* 15: 3, 2001, pp. 649-677.

[23] O abordare consecventă a transformărilor naţionalismului românesc, din epoca precomunistă până în cea postcomunistă: Katherine Verdery, „National Ideology and National Character in Interwar Romania", în Ivo Banac, Katherine Verdery, eds., *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, New Haven, Yale Center for International and Area Studies, 1995, pp. 103-133; Idem, *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*, Berkeley, The University of California Press, 1991; Idem, „Nationalism and National Sentiment in Post-socialist Romania", în *Slavic Review* 52: 2, 1993, pp. 179-203.

Dintre lucrările care au contribuit la elaborarea acestei structuri argumentative, de departe cele mai semnificative au fost acelea concepute nu ca reconstituiri istorice dedicate unor discipline particulare, ci ca explorări cu caracter general – şi ca atare inevitabil interdisciplinar –, menite să descrie dezvoltarea de ansamblu a tendinţelor ideologice şi a curentelor intelectuale. Este indiscutabil că, printre autorii de această factură, extrem de prolificul Z. Ornea se impune ca cel mai important, nu doar prin producţia sa masivă, dar şi prin acribia documentară, coerenţa, claritatea şi valoarea literară a operei. Cu o pregătire de sociolog, dar coabitând, de-a lungul celei mai mari părţi a carierei, cu comunitatea istoricilor literari, acest autor este exegetul culturii române ce s-a apropiat cel mai mult de idealul unei investigaţii globale asupra relaţiilor dintre temele literare, filozofice, sociologice şi economice situate în interdependenţă – marcată de confruntări şi polemici – în cadrul dezbaterilor ideologice ale perioadei 1860-1945. Cărţile sale de sinteză oferă prezentări ample ale junimismului,[24] ale naţionalismului cultural dezvoltat, înaintea Primului Război Mondial, în jurul revistei *Sămănătorul,*[25] ale gândirii socialiste din aceeaşi epocă[26] şi ale stângii populiste şi ţărăniste.[27] Perioada interbelică – tratată şi în cartea despre ţărănism citată anterior – a fost abordată de el într-o manieră puţin diferită, în două lucrări consacrate analizei transversale a anilor 1920 şi, respectiv, 1930.[28] Pe lângă o mare masă de articole strânse în mai multe volume (o parte dintre ele publicate iniţial ca studii introductive ale numeroaselor sale

---

[24] Z. Ornea, *Junimea şi junimismul*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1975.

[25] Idem, *Sămănătorismul*, Bucureşti, Minerva, 1970.

[26] Idem, *Curentul cultural de la* Contemporanul, Bucureşti, Minerva, 1977; Idem, *Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea*, Bucureşti, Cartea Românească, 1983.

[27] Idem, *Ţărănismul. Studiu sociologic*, Bucureşti, Ed. Politică, 1969; Idem, *Poporanismul*, Bucureşti, Minerva, 1972.

[28] Idem, *Tradiţionalism şi modernitate*; Idem, *Anii treizeci.*

volume de reeditări din textele epocii) şi câteva biografii consacrate lui Titu Maiorescu, Constantin Dobrogeanu-Gherea şi Constantin Stere – figurile fondatoare ale curentelor ideologice junimist, socialist şi, respectiv, poporanist – el s-a preocupat şi de ideile sociale, economice şi politice ale lui A. D. Xenopol, un gânditor mai greu clasificabil.[29]

Pentru a înțelege felul cum ideile lui Ornea – caracteristice, aşa cum am spus, pentru o mare parte a criticii erudite româneşti – s-au modificat după căderea comunismului, nu există nicio modalitate mai potrivită decât aceea de a compara cărțile sale consacrate, pe rând, anilor 1920 şi 1930. O asemenea comparație ne arată că el nu şi-a modificat în mod semnificativ dispozitivul interpretativ. Aşa cum ne puteam aştepta, cele mai mari revizuiri au intervenit în privința felului cum a abordat gândirea marxistă: dacă, înainte de 1989, autorii socialişti şi comunişti apăreau ca cele mai autentice întrupări ale ideilor progresive şi moderniste, iar moderniştii Zeletin şi Lovinescu, împreună cu populiştii/țărăniştii, ocupau pozițiile situate în imediata lor vecinătate, spre dreapta, după aceea Zeletin şi Lovinescu au ajuns să fie celebrați, fără rezerve, ca reprezentând deopotrivă postura liberalismului şi unica formă de analiză lucidă a modernizării. În termeni mai generali, curentele intelectuale ale dreptei reacționare şi ale celei radicale au continuat să fie condamnate, în timp ce ideile de stânga au fost depreciate, în concordanță cu o reevaluare corespunzătoare a centrului liberal. Din păcate, această repoziționare a simbolurilor culturale a fost acompaniată de o tendință foarte vizibilă de a evita anumite subiecte ce ar fi solicitat revizuiri interpretative de amploare, ceea ce a făcut ca secțiuni largi ale vieții intelectuale interbelice să nu mai intre în orizontul reconstituirii istorice. Într-adevăr, dacă *Tradiționalism şi modernitate* este o lucrare vastă şi ambițioasă,

---

[29] N. Gogoneață, Z. Ornea, *A. D. Xenopol. Concepția socială şi filozofică*, Bucureşti, Ed. Ştiințifică, 1965.

egal interesată de dezbaterile cu subiecte social-economice şi de cele cu tematici literar-filozofice şi încercând să prezinte o imagine completă a preocupărilor şi curentelor epocii, *Anii treizeci* se concentrează asupra temei, destul de înguste, a originilor ideologice ale extremei drepte şi a reacţiilor provocate de acest fenomen printre gânditorii de diverse orientări. Autorii marxişti nu figurează de loc ca protagonişti ai cărţii, ţărăniştii sunt şi ei lăsaţi deoparte, subiectele social-economice sunt neglijate. Impresia de ansamblu este aceea că Ornea – asemeni altor cercetători români – a evitat efortul de a regândi, în termenii postcomunismului, problemele legate de componentele sociologice şi economice ale doctrinelor şi curentelor ideologice din perioada precomunistă, la fel ca şi pe cel de a elabora un nou limbaj, posttotalitar, potrivit pentru a prezenta evoluţiile stângii româneşti.

Critică socială şi gândire politică

A revendica necesitatea unei revizuiri a canonului cultural este, cu siguranţă, o întreprindere intelectuală ambiţioasă şi riscantă. Totuşi, articolul de faţă va avansa pretenţia că o asemenea reconfigurare a canonului descris pe scurt mai sus este necesară, ea derivând inevitabil din adoptarea unei perspective asupra subiectului ce scoate la lumină elemente constant eludate de reconstituirile istorice anterioare. Domeniul de cercetare este reprezentat de ansamblul reflecţiilor asupra modernizării, identităţii naţionale şi programelor de dezvoltare politică formulate de-a lungul perioadei cuprinse între publicarea fundamentalului articol al lui Titu Maiorescu din 1868, intitulat „În contra direcţiei

de astăzi în cultura română”[30] – ce a inaugurat o nouă modalitate de a discuta chestiunea ajustării dintre societatea locală şi civilizaţia modernă aflată în curs de expansiune planetară – şi ultimele confruntări intelectuale libere, consumate înainte de instaurarea discursului oficial comunist, în 1947.[31] Perspectiva inedită pe care o revendic se bazează pe cerinţa de a reliefa o problematică centrală ce străbate toate dezbaterile invocate: anume, aceea – situată în focarul unui veritabil război ideologic – a opiniilor referitoare la performanţele elitei politice responsabile pentru derularea proiectului modernizator.

Altfel spus, subliniez necesitatea de a căpăta o percepţie mai acută asupra relaţiei dintre două tipuri de teoretizare dezvoltate în interdependenţă, dar a căror istorie a fost abordată, de regulă, în capitole separate. Prima dintre dezbaterile în cauză s-a preocupat de caracteristicile clasei politice româneşti şi ale societăţii dominate de ea. Cea de-a doua a avut ca obiect relaţia dintre această societate şi cea globală, ceea ce însemna, de fapt, relaţia dintre lumea românească şi civilizaţia occidentală modernă. Confruntaţi cu provocările modernizării după model occidental, intelectualii români au dezbătut perspectivele occidentalizării şi, în acelaşi timp, au evaluat practicile elitei modernizatoare. Ei şi-au exprimat temerea de a vedea cultura naţională dizolvându-se sub impactul influenţelor externe, acuzând totodată păturile conducătoare pentru felul greşit cum gestionau procesul de import cultural. Au discutat despre efectele pieţei mondiale capitaliste asupra economiei ţărăneşti locale, condamnând elita economică indigenă pentru rolul său de agent interesat al capitalismului global. Au glosat asupra perspectivelor negative de dezvoltare a industriei

---

[30] Titu Maiorescu, „În contra direcţiei de astăzi în cultura română” [1868], in *Critice*, ed. de Domnica Filimon, Bucureşti, Elion, 2000 [1908], pp. 161-170.

[31] Cărţile lui Pătrăşcanu citate anterior marchează sfârşitul dezbaterii precomuniste despre modernizare.

naționale, criticând clasele dominante pentru abordarea eronată a obiectivului industrializării. Pentru a căpăta mai multă perspicacitate istorică, abordarea mea trebuie să țintească, astfel, ca principal obiect de investigație, conexiunea dintre critica la adresa elitei şi ansamblul criticii sociale şi culturale, ce a discutat problema ajustării la lumea modernă a unei societăți înapoiate.

Cu siguranță, câteva dezbateri mai specializate se împleteau în această conversație ideologică. Numeroşi experți – autentici sau autopromovați – elaborau analize tehnice şi ofereau soluții pe măsură pentru problemele dezvoltării industriale şi agricole; profesioniştii dreptului constituțional studiau funcționarea instituțiilor şi structura sistemului legal; specialiştii domeniului – laolaltă cu toți cei interesați – dezbăteau chestiunea echilibrului ce trebuia menținut, în literatură şi în artă, între modelele de proveniență străină şi tradițiile naționale. Nu poate fi vorba de a urmări toate aceste polemici în detaliu. În continuare, atenția ne va fi îndreptată, în primul rând, către acei autori şi acele curente unde putem descoperi ambiția de a oferi o caracterizare de ansamblu a sistemului politic, prin comparație cu statele avansate din Occident – privite, de teoreticienii în cauză, ca modele ale „normalității". În al doilea rând, ea se va concentra asupra concepțiilor celor mai cuprinzătoare referitoare la identitatea națională şi la tiparele de dezvoltare socio-economică. Dezbaterea despre „oligarhia" conducătoare va fi plasată pe fundalul celei – mai ample – despre modernizare şi modelele acesteia. Sau, altfel spus, dezbaterea asupra particularităților evolutive ale României va fi cercetată din perspectiva celei – mai restrânse – menite să stabilească cine era responsabil – şi în ce măsură – pentru aspectele deplorabile ale evoluției sociale periferice.

Conversația reconstituită astfel este interesantă nu doar pentru istoricul procesului de modernizare, ci şi din perspectiva unei istorii mai convenționale, a vieții politice

româneşti. Dincolo de (relativa) lor sofisticare, subiectele implicate în această conversație erau, totodată, acelea dezbătute cu cea mai mare intensitate în spațiul public, ele oferind marcajele privilegiate ale autodefinirii ideologice pentru partide şi grupări politice şi contribuind la trasarea liniilor de separație dintre facțiunile aflate în conflict. Intelectualii români au *vorbit* despre multe lucruri de-a lungul acelor decenii; ei au *dezbătut* cu adevărat, însă, doar despre o selecție restrânsă din spectrul subiectelor abordate. Dacă acceptăm că sarcina unui istoric al ideilor politice este de a se angaja într-o „investigație de amploare asupra limbajelor politice schimbătoare prin care societățile umane reflectează asupra propriei condiții”,[32] rezultă că abordarea descrisă anterior ne poate ajuta să înțelegem cel mai bine felul cum această autoexaminare a societății româneşti a decurs, de la debutul regimului politic al monarhiei constituționale, în anii 1860, până la instaurarea comunismului. Cu alte cuvinte, cred că tocmai studiind relația dintre dezbaterea asupra modernizării, discuția despre chestiunile politice interne – purtată în termenii unei caracterizări de ansamblu a sistemului politic – şi valorile politice adoptate de diverşi autori implicați putem să circumscriem cu cea mai mare acuratețe problemele, ideile şi conceptele centrale, în jurul cărora au fost construite orientările ideologice din România, pe parcursul perioadei studiate, identificând, astfel, „despre ce anume au discutat” grupările intelectuale influente ale unei țări unde subiectele cele mai recurente, relevante politic şi intens aprofundate

---

32 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 105. Vezi şi Idem, „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, în *History and Theory* 8: 1, 1969, pp. 3-53; Bhikhu Parekh, R. N. Berki, „The History of Political Thought: a Critique of Q. Skinner’s Methodology”, în *Journal of the History of Ideas* 34: 2, 1973, pp. 163-184; James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics,* Cambridge, Polity Press, 1988;

care figurează în discursul public sunt diferite, îndeobşte, de cele dominante în Occident.

Pentru că problemele politice interne erau discutate – la un nivel teoretic sofisticat – cu referire la performanţele modernizatoare ale elitei conducătoare, în timp ce proiectele politice erau avansate prin raportare la eşecurile modernizării, putem folosi noţiunile de „gândire politică” şi „critică socială” ca interschimbabile, pentru a descrie curentele ideologice studiate. „Teoria politică”, într-o accepţiune mai tehnică – adică suma investigaţiilor despre valori şi norme politice plasate sub această etichetă în lucrările obişnuite de istorie intelectuală a Occidentului – ocupa, cu siguranţă, o poziţie mult mai puţin importantă în cultura românească a epocii. La fel ca în toate celelalte ţări de „modernizare întârziată”, problema occidentalizării era percepută, de departe, ca cea mai presantă provocare intelectuală, iar chestiunile politice erau discutate, în mod corespunzător, în relaţie cu urgenţele reformei social-economice, precum şi cu cele ale construcţiei – sau conservării – culturii naţionale, şi nu cu referire la principii filozofice abstracte.

Aceasta nu înseamnă că preocupări pe care le includem îndeobşte sub rubrica „teoriei politice” au lipsit cu desăvârşire în epocă. Ele au fost uneori afişate deschis, dar cel mai adesea au fost înscrise în textura criticii sociale şi culturale de felul celei descrise anterior. În plus, opţiunile filozofice erau determinate, în bună măsură, de alegerile încă şi mai fundamentale ale respectivilor autori, operate de ei pe cuprinsul domeniilor tematice ale dezbaterilor interconectate referitoare la modernizare şi la virtuţile elitei modernizatoare. Ca atare, abordarea descrisă are şi obiectivul suplimentar de a reliefa concepţiile „politice” – în sensul mai restrâns al termenului – promovate de autorii implicaţi.

Cercetarea de ultimul fel este, de fapt, cea a cărei nevoie se face simţită în modul cel mai acut în perioada postcomunistă. Ieşirea din totalitarism şi încercarea de a construi – sau a reconstrui – o ordine politică liberal-

democrată a fost însoțită de căutarea unei tradiții intelectuale liberal-democrate autohtone. A devenit destul de răspândită opinia potrivit căreia importarea teoriilor politice occidentale recente trebuie să fie însoțită de efortul de a „curăța” moştenirea culturală românească din domeniu, prin disocierea dintre elementele sale ce îşi pot găsi locul în interiorul unui sistem politic dezirabil – contribuind la edificarea unei culturi politice de acelaşi fel – şi acelea care nu pot servi proiectului de reformă politică postcomunistă. Cred că tocmai anatomia mai amănunțită şi clasificarea mai atentă a curentelor ideologice, în maniera descrisă mai sus, ne poate conduce către cele mai adecvate caracterizări ale concepțiilor politice precomuniste, ajutându-ne, totodată, să identificăm opțiuni, atitudini şi tipare intelectuale ignorate până acum.

Axe doctrinare

Etichetele sub care erau plasați protagoniştii primei confruntări ideologice invocate mai sus – asupra modernizării ca fenomen de ansamblu – pot fi întâlnite în istoria mai tuturor țărilor regiunii.[33] Dinspre dreapta, diverse feluri de conservatori şi naționalişti condamnau introducerea rapidă a instituțiilor şi practicilor occidentale, sub acuzația de a fi întrerupt cursul natural sau „organic” al

---

[33] Roumen Daskalov, „Ideas About, and Reactions to Modernization in the Balkans”, în *East European Quarterly* 31: 2, 1997, pp. 141-180; Chantal Delsol, Michel Maslowski, dirs., *Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998; Iván Zoltán Dénes, ed., *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires*, Budapest, Central European University Press, 2006.

evoluției sociale.[34] Dinspre stânga, socialiştii şi populiştii criticau relațiile de producție în agricultură şi ineficiența sectorului industrial. O componentă tradiționalistă era afişată explicit de toate aceste orientări intelectuale, cu excepția socialismului. Unii comentatori contemporani au putut afirma, însă, despre versiunea românească a acestui curent de gândire, că dezvoltase o tendință ciudată de a privi cu nostalgie către vremurile revolute.[35] În fine, exista, desigur, familia intelectuală a occidentalismului „oficial" sau a modernismului „burghez", care înfrunta contestările provenite atât dinspre dreapta cât şi dinspre stânga, oferind justificări – deopotrivă retrospective şi prospective – pentru progresul modernității în defavoarea lumii tradiționale, dar şi pentru continuarea procesului de modernizare sub auspiciile unui regim politic nesocialist.

Dacă privim, apoi, spre cea de-a doua dintre dezbaterile interconectate la care mă refer – ce a avut ca obiect elita modernizatoare –, vom observa că taberele erau încă şi mai clar diferențiate. Foarte de timpuriu, o parte a spectrului politic a fost perceput ca reprezentând nucleul elitei conducătoare de către criticii sociali care au ajuns, curând, să îl identifice cu cea din urmă în întregul său. Mai precis, Partidul

---

34 Pentru geneza gândirii organiciste: Karl Mannheim, *Conservatism: a Contribution to the Sociology of Knowledge*, ed. and transl. by David Kettler et al., London, Routledge & Kegan Paul, 1986. Pentru recepția românească: Al. Zub, „Ranke şi directiva organicistă în cultura română", în *Istorie şi finalitate*, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1991, pp. 109-122. Pentru problema interpenetrării dintre organicism şi evoluționismul sociologic: Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-century Thought*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1971, pp. 141-269. Din nou pentru recepția românească: Al. Zub „Impactul bucklean în cultura română", în *Cunoaştere de sine şi integrare*, Iaşi, Junimea, 1986, pp. 152-166;

35 Aşa cum a argumentat Garabet Ibrăileanu, în *Spiritul critic în cultura românească*, ed. de Rodica Rotaru şi Alexandru Piru, Chişinău, Litera, 1997 [1909, 1922], pp. 161-172.

Național Liberal, înființat oficial în 1875, dar cu antecedente mergând până în perioada revoluției de la 1848 – şi coagulat în jurul puternicei familii a Brătienilor –, era privit ca încarnând o anumită abordare a modernizării, inaugurată în prima jumătate a secolului al XIX-lea şi niciodată abandonată – după cum se argumenta – de clasa conducătoare românească. Înainte de 1918, liberalii au fost atacați, dinspre dreapta şi dinspre stânga, de critici sociali proveniți din diferite straturi ale societății, care se foloseau de argumentații diverse dar ale căror orientări ideologice pot fi plasate sub una dintre cele patru rubrici ale „conservatorismului” (junimist), naționalismului (autohtonist), „socialismului” şi „populismului”. Partidul Conservator, înființat în 1880, dar având şi el mai vechi antecedente, era privit de reprezentanții ultimelor trei curente ideologice menționate ca împărtăşind cu liberalii vinovăția pentru eşecurile modernizării şi pentru structura nedreaptă a societății. Totuşi, aceiaşi critici constatau declinul ireversibil al conservatorilor, în beneficiul celuilalt partid al oligarhiei şi, ca atare, erau de acord că o analiză socială coerentă trebuia să se concentreze asupra fundamentelor şi funcționării elitei politice liberale.

După Primul Război Mondial, tradiția criticii la adresa oligarhiei[36] dominate de Partidul Național Liberal a avut de înfruntat o serie de argumente menite să îi construiască acesteia o legitimare. Ele au dat naştere, la rândul lor, unor noi formulări ale ideilor promovate de vechile şcoli de gândire social-politică, deci unor noi expresii ale criticii antioligarhice. Spectrul ideologic a suferit modificări, în parte sub influența orientărilor contemporane ale gândirii

---

[36] O abordare a politicii oligarhice într-un alt context istoric est-european: Andrew C. Janos, „The Decline of Oligarchy: Bureaucratic and Mass Politics in the Age of Dualism”, în Andrew C. Janos, William B. Slottman, eds., *Revolution in Perspective: Essays on the Hungarian Soviet Republic of 1919*, Berkeley, The University of California Press, 1971, pp. 1-61.

europene.[37] Şcoala conservatoare a dispărut ca voce semnificativă, deşi îi putem urmări supravieţuirea parţială în lucrările lui Constantin Rădulescu-Motru, un autor dintr-o mai veche generaţie. Naţionalismul autohtonist a adoptat, treptat, postura dreptei radicale, fiind revendicat, în cele din urmă, de politica fascistă. Populismul agrar a cunoscut o nouă vârstă sub chipul ţărănismului. Mişcarea socialistă s-a scindat în aripile socialistă şi comunistă, fiecare din ele cu propriul discurs. Ideile corporatiste au căpătat popularitate, unul dintre exponenţii lor – Mihail Manoilescu – devenind o figură de mare notorietate naţională şi mondială.[38]

Înainte de 1918, scepticismul la adresa occidentalizării a fost puternic corelat cu critica partidului liberal, ca principal agent al aceleiaşi occidentalizări. Argumentele antiliberale au căpătat, de aceea, o rezonanţă tradiţionalistă, în timp ce tradiţionalismul a ajuns să fie asociat cu o atitudine negativă faţă de politicienii liberali. Din acest motiv, pledoariile proliberale, dezvoltate, după 1918, în replică faţă de critica socială anterioară – şi asociate în principal cu figurile lui Lovinescu şi Zeletin –, au fost exprimate în limbajul modernismului şi al antitradiţionalismului, în timp ce ideile occidentaliste îmbrăţişate de aceeaşi gânditori au ajuns să fie privite ca inseparabile de apologetica lor proliberală. Cele două feluri de argumentaţie – în favoarea occidentalizării şi, respectiv, în apărarea strategiei de occidentalizare a elitei liberale – sunt atât de strâns corelate

---

[37] Pentru orientările intelectuale ale epocii: H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, New York, Octagon Books, 1976 [1958]; Karl Dietrich Bracher, *The Age of Ideologies: a History of Political Thought in the Ttwentieth Century*, transl. by Ewald Osers, London, Weidenfeld & Nicolson, 1984.

[38] Pentru amploarea acestei notorietăţi: Philippe C. Schmitter, „Still the Century of Corporatism?”, în *The Review of Politics* 36: 1, 1974, pp. 85-131; Joseph Love, *Crafting the Third World. Theorizing Underdevelopment in Rumania and Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 71-98.

în lucrările lui Lovinescu şi Zeletin, încât am ajuns să privim conexiunea dintre ele ca pe o chestiune de coerență logică. După cum scepticismul modernizator – împreună cu critica socialistă – erau intim legate de acuzațiile la adresa oligarhiei – denunțată ca responsabilă pentru eşecurile modernizării şi pentru modalitatea eronată în care comandamentul de a adopta modelul occidental era abordat în România –, tot astfel optimismul modernizator a ajuns să fie încarnat de autori ca Lovinescu şi Zeletin, în operele cărora postura modernistă era asociată cu o apologie a aceleiaşi oligarhii, apărată sistematic împotriva tuturor criticilor acumulate. Aşa se face că ultima atitudine intelectuală menționată a ajuns să fie considerată ca unica întruchipare a modernismului burghez în România precomunistă. În răspărul acestei viziuni larg împărtăşite, voi argumenta că, alături de autorii antitradiționalişti şi antimarxişti care au acceptat principalele evoluții social-politice, construindu-le raționalizări ideologice – în stilul lui Lovinescu şi Zeletin –, au putut fi auzite, în epocă, anumite voci ulterior uitate şi pierdute din orizontul istoriei culturale: o categorie de gânditori politici care au îmbinat opoziția deschisă față de curentele intelectuale naționaliste şi tradiționaliste – şi departajarea critică față de proiectele socialiste – cu o critică nu mai puțin hotărâtă a practicilor elitei conducătoare, respinsă ca reprezentând sursa distorsiunilor sociale şi cauza extremismelor politice de dreapta şi de stânga. Înainte de a purcede la aceasta, însă, se impune să aruncăm o privire fugară atât asupra ideilor avansate de cultura critică[39] în lupta sa împotriva elitei, cât şi asupra celor oferite de Zeletin şi Lovinescu în apărarea celei din urmă.

---

[39] Trebuie subliniat că noțiunea de „cultură critică” a fost recurentă în dezbaterile epocii: Ştefan Zeletin, „Romantismul german şi cultura critică română” [1929], în *Neoliberalismul*, pp. 55-72. Un titlu care şi-a pus amprenta asupra noțiunii: Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Bucureşti, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1984.

Dimensiunea tacită

Principala acuzaţie îndreptată împotriva păturii sociale conducătoare de diverşii comentatori ai politicii româneşti se referea la faptul că aceasta nu funcţiona conform definiţiei asumate. Elita Partidului Naţional Liberal se recomanda ca reprezentantă a clasei de mijloc burgheze, deci ca principalul agent al capitalismului mondial în România, cu misiunea de a împinge ţara pe calea de dezvoltare caracteristică societăţilor moderne. În realitate, însă – aşa cum argumentau criticii sociali – *establishment*-ul politic era doar reprezentantul unei clase de birocraţi, ce vieţuiau pe spezele statului, manipulând instituţiile acestuia spre propriul beneficiu. Principiul de coeziune socială al elitei nu era dat de rolul jucat de membrii săi în procesul economic, ci de poziţia deţinută de ei în structurile statului. Mai mult, în măsura în care ei jucau un asemenea rol, acesta era dependent de puterea lor politică. Industria controlată de aceiaşi potentaţi nu era autentică – deci capabilă să se susţină pe baza mecanismelor pieţei libere –, ci artificială, menţinută în viaţă prin politici protecţioniste şi subsidii guvernamentale. Iar economia agrară dominată de aceeaşi clasă de falşi burghezi şi funcţionari de stat era semifeudală, o combinaţie particulară de elemente medievale şi moderne. Muncind în condiţii de natură economică şi juridică ce cumulau defectele servituţii feudale şi ale capitalismului, fără a se bucura de avantajele niciunuia dintre aceste aşezăminte, ţăranii purtau pe umeri masivul aparat de stat, alcătuit după modelul ţărilor occidentale, dar suprapus unei societăţi rudimentare şi unei economii firave. Sistemul fiscal funcţiona astfel încât să colecteze, în mod sistematic, o parte a avuţiei naţionale de la societate în întregul ei, pentru a o direcţiona către stratul social subţire al oligarhiei birocratice şi către inautentica industrie incipientă edificată în beneficiul exclusiv al acesteia.

O veritabilă „teorie sociologică” referitoare la caracterul ascuns al „oligarhiei” româneşti a fost formulată, astfel, de către gânditorii politici aparţinând celor patru tabere ideologice ale culturii critice. Componentele acestei teorii nu au apărut în acelaşi timp. Ele şi-au făcut intrarea pe scena culturală la momente succesive. Pot fi identificate, retrospectiv, în albia tuturor discursurilor, chiar dacă nu pretutindeni complet elaborate. Erau promovate de autori nu întotdeauna conştienţi de tradiţiile pe care le împărtăşeau deopotrivă cu mulţi dintre aliaţii lor şi cu unii dintre inamicii ideologici declaraţi. Pentru a reconstitui această viziune difuză asupra statului şi societăţii româneşti din epocă trebuie să purcedem, deci, la identificarea atentă şi colaţionarea unor mici piese discursive şi subansambluri doctrinare răspândite în toate părţile spectrului ideologic. Un asemenea exerciţiu exegetic este menit să degajeze „dimensiunea tacită”[40] a unei perioade din istoria intelectuală a României, deci a întregii ţesături de presupoziţii şi idei semiarticulate, împărtăşite de majoritatea participanţilor la conversaţia ideologică a epocii.

Astfel abordate, cele patru ideologii de opoziţie care au criticat elita înainte şi după Primul Război Mondial se vor dezvălui ca mult mai unitare în privinţa tezelor de sociologie descriptivă susţinute de reprezentanţii lor decât se poate înţelege din reconstituirile istorice anterioare. Divergenţele au apărut pe palierul trecerii de la analiza socială la proiectele sociale şi politice reformatoare. Diversele modele de dezvoltare lansate de aceste curente de gândire se bazau, însă, pe aceleaşi concepţii despre caracteristicile lumii româneşti: ideile referitoare la birocratizarea excesivă, politica oligarhică, agricultura semifeudală şi cultura imitativă constituiau, împreună, diagnosticul societăţii româneşti formulat – cu accente diverse şi prin utilizarea

---

[40] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 69.

unor terminologii variate – de criticii sociali ce îşi asumaseră sarcina de a explora în profunzime dilema modernizării româneşti. Deasupra tuturor acestor idei se situa cea după care elita socială şi politică a epocii nu putea fi caracterizată nici ca „feudală” şi nici ca „burgheză”, ci ca o configuraţie socială fără corespondent în experienţa istorică a Occidentului: coeziunea sa era determinată de participarea membrilor săi la mecanismul birocratic, precum şi de tendinţa aparatului de stat însuşi de a acţiona asemeni unui instrument de colectare a veniturilor în beneficiul exclusiv al clasei politice.

Matricea de unde proveneau analizele sociologice critice la adresa oligarhiei era reprezentată de faimoasa teorie a „formelor fără fond”. Ideea fundamentală – formulată mai întâi de junimiştii conservatori, prin vocea liderului lor intelectual, Titu Maiorescu, în articolul menţionat – după care societatea românească evolua într-o manieră distorsionată, din cauza grefării necritice a formelor occidentale pe o bază socială nepregătită să le susţină, să le asimileze şi să le dea posibilitatea de a funcţiona potrivit menirii lor originare, a străbătut întreaga istorie intelectuală românească până la cel de-al Doilea Război Mondial. Lansată iniţial cu referire la problema imitaţiei în domeniul culturii, ea a căpătat, foarte rapid, şi dimensiunea analizei şi a criticii sociale. Împreună cu dezideratul autenticităţii culturale, junimiştii au pledat pentru o ordine socială conformă cu mediul său cultural. Condamnând falsificarea ideilor occidentale în România, ei au subliniat disfuncţiile sociale produse de politica demagogică practicată în numele aceloraşi idei. Indicându-i pe liberali ca pe principalii reprezentanţi ai acestui tip de politică, ei i-au descris, uneori, ca pe entuziaşti naivi ai cauzei modernizării, iar alteori ca pe profesionişti cinici ai industriei politice. Acţionând, ei înşişi, ca actori proeminenţi ai jocului politic – sau cel puţin ca membri ai „clasei politice”, potrivit sensului cel mai general al noţiunii –, ei au iniţiat un discurs critic ce avea să fie preluat, ulterior, de

autori proveniţi din afara cercului bogăţiei şi al puterii. Reutilizate în scopuri tot mai radicale şi îmbibate tot mai mult cu un spirit „populist" şi „democratic", ideile născute în tabăra ideologică a conservatorismului aveau să servească – după reelaborările de rigoare – drept teren de întâlnire al reformatorilor de toate orientările şi drept stindard de luptă al revoluţionarilor de dreapta şi de stânga.

Dezvăluirea unităţii subiacente a culturii critice ne determină să punem sub semnul întrebării, din nou, anumite tipare interpretative adânc înrădăcinate în exegeza domeniului. De această dată, observaţia este valabilă nu doar în privinţa bibliografiei româneşti, ci şi a celei internaţionale, care a abordat tradiţia românească şi est-europeană precomunistă de gândire socială din perspectiva „studiilor asupra dezvoltării", în baza faptului că periferia răsăriteană a Europei a împărtăşit anumite trăsături structurale cu părţile neeuropene ale lumii, toate aceste regiuni evoluând pe o traiectorie de dezvoltare diferită de cea a Occidentului.[41] Cea mai mare parte a acestor studii evaluează pozitiv concepţiile sociologice ale vechilor autori de stânga (socialişti şi populişti),[42] dar în acelaşi timp tinde

---

41 Câteva titluri relevante: Henry L. Roberts, *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, Hamden, Conn., Archon Books, 1969 [1951]; Mitrany, *Marx against the Peasant*; Michael Kitch, „Constantin Stere and Rumanian Populism", în *The Slavonic and East European Review* 53: 131, 1975, pp. 248-271; Idem, „Constantin Dobrogeanu-Gherea and Rumanian Marxism", în *The Slavonic and East European Review* 55: 1, 1977, pp. 65-89; Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978; Daniel Chirot, „Ideology, Reality, and Competing Models of Development in Eastern Europe between the Two World Wars", în *East European Politics and Societies* 3: 3, 1989, pp. 378-411; Love, *Crafting the Third World*.

42 Vezi, în special, Daniel Chirot, „Neoliberal and Social Democratic Theories of Development: the Zeletin-Voinea Debate Concerning

să ignore conexiunile lor culturale şi ideologice şi să respingă ca irelevante perspectivele oferite de rivalii lor aparţinând dreptei. În măsura în care şi-au asumat sarcina de a avansa evaluări ale vechilor şcoli de critică socială, studiile istorice româneşti ale domeniului s-au aliniat, uneori, aceloraşi tendinţe.[43] Alteori, ele au preferat să îi minimalizeze pe modernizatorii sceptici în beneficiul apologeţilor modernismului, invocând fie înclinaţiile reacţionare ale celor dintâi,[44] fie heterodoxia lor marxistă.[45] Urmând perspectiva studiilor despre dezvoltare atunci când îi validează pe sociologii „critici" împotriva rivalilor „apologetici", trebuie să subliniez, totodată, faptul că principalele idei recurente ale culturii critice s-au născut, în România, în interiorul lagărului politic al dreptei: formulate pe linia argumentaţiei conservatoare a Junimii, ele au devenit curând terenul de convergenţă al tuturor curentelor ideologice. Corelate uneori cu propuneri de reformă şi soluţii politice ce se dezvăluie ca inacceptabile, atunci când sunt judecate în lumina experienţei istorice a secolului XX, ele continuă să ne transmită o percepţie acută a dilemelor modernizării româneşti.

Cinism şi raţionalizare

Dintre cei doi autori clasici care întruchipează la superlativ atitudinea ideologică „modernistă" – şi, desigur, dintre toţi

---

Romania's Prospects in the 1920's and Its Contemporary Importance", în Jowitt, ed. *Social Change in Romania*, pp. 31-52,

43 Vezi, de exemplu, Stahl, *Gânditori şi curente de istorie socială românească*. O referinţă necesară este Zoltán Rostás, *Monografia ca utopie. Interviuri cu Henri H. Stahl*, Bucureşti, Paideia, 2000.

44 Un exemplu revelator: Ornea, *Junimea şi junimismul*, pp. 194-197.

45 Exemple revelatoare: Ornea, *Poporanismul*; Idem, *Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea*. De asemenea, Ştefania Mihăilescu, *Poporanismul şi mişcarea socialistă din România*, Bucureşti, Ed. Politică, 1988.

ceilalți, de mai mică importanță, potriviți pentru a fi încadrați în aceeaşi categorie –, Ştefan Zeletin este, cu siguranță, acela ale cărui lucrări înfățişează în modul cel mai explicit şi dezvoltă cu consecvență maximă un şir de argumente menite să ofere o apologie a elitei modernizatoare. Poziția de apărător ideologic al partidului liberal nu trebuie citită printre rândurile lui Zeletin. Dimpotrivă, ea este afirmată deschis de acest autor capabil să îl şocheze pe unul dintre exegeții săi ca „un exemplu desăvârşit de « intelectual organic », în sensul lui Antonio Gramsci, ce oferă o raționalizare elaborată a felului în care puterea şi avuția sunt distribuite" într-o societate.[46] Zeletin poate fi desemnat cu mare probabilitate ca cel care a impus în limbajul politic românesc termenul „oligarhie", pentru a desemna elita modernizatoare şi a-i caracteriza în modul cel mai succint politica autoritară şi intervenționistă. Aprobându-i pe criticii sociali anteriori atunci când argumentau că oligarhia românească era ceva diferit de burghezia occidentală, Zeletin îşi asumă misiunea de a construi justificări retrospective pentru toate aceste deosebiri. El prezintă comportamentul aparent noncapitalist al capitaliştilor români oficiali ca pe unica modalitate posibilă de aclimatizare a capitalismului în România, explicând toate celelalte trăsături negative ale sistemului social-politic drept manifestări colaterale inevitabile ale celei mai bune abordări cu putință, de lungă durată, a obiectivului occidentalizării. În viitorul apropiat, toate aceste aspecte deplorabile se vor dezvălui tuturor ca episoade din cronica progresului. Uneori, ambiția lui Zeletin de a respinge în mod definitiv ideile culturii critice se învecinează cu paradoxul şi nu putem îndepărta sentimentul că el ne sfidează cu bună ştiință simțul realității, revendicând un rol pozitiv pentru cele mai oribile fenomene sociale şi cele mai cinice manevre politice. Pe scurt – şi spre deosebire de Lovinescu, în cazul

---

[46] Love, *Crafting the Third World*, p. 47.

căruia dimensiunea apologetică este ascunsă, cumva, în spatele scenei –, Zeletin scrie ca un apărător „integral” al elitei economice, politice şi sociale româneşti.

Caracterizarea lui Zeletin ca un apărător decis al *statu-quo*-ului nu poate decât să capete mai multă credibilitate atunci când luăm în considerare geneza sistemului său de gândire. Aşa cum am reconstituit-o cu altă ocazie,[47] evoluţia intelectuală a lui Zeletin arată cu adevărat surprinzător. Într-adevăr, dacă în *Burghezia română* şi în *Neoliberalismul* Zeletin vorbeşte ca un apologet al elitei liberale şi ca un occidentalist convins, în textele mai vechi de reflecţie socială şi politică el argumentează ca un fel de tradiţionalist şi – încă mai semnificativ – ca un critic acid al aceleiaşi elite politice. După toate aparenţele, până în ultimul moment înainte de a-şi lansa seria de lucrări menite să elaboreze o apărare sofisticată a strategiei de occidentalizare urmată de Partidul Naţional Liberal, Zeletin a fost nimic altceva decât unul dintre nenumăraţii critici sociali antiliberali. Într-un moment al evoluţiei sale, el a început să construiască o raţionalizare impresionantă pentru tot ceea ce obişnuise să condamne, anterior, ca o sumă de monstruozităţi istorice. Acest fapt nu poate decât să ne arate într-o lumină revelatoare adevărata natură a apologiei zeletiniene a oligarhiei.

Dacă ideile „primului Zeletin” au derivat din adoptarea diagnosticului sociologic al „formelor fără fond”, tot astfel sistemul de idei dezvoltat de Zeletin atunci când a îmbrăţişat postura opusă se bazează pe respingerea aceluiaşi diagnostic. După cum argumentează el acum, descrierea încetăţenită a societăţii româneşti în aceşti termeni provine din incapacitatea analiştilor sociali de toate orientările de a înţelege unde trebuie să privească pentru a desluşi contururile bazei socio-economice corespunzătoare

---

[47] Vezi, în acest volum, capitolul „Un critic al Partidului Liberal: primul Ştefan Zeletin”.

importurilor instituționale provenite din Occident. Ei afirmă cu îndreptățire că un stat parlamentar veritabil, înzestrat cu un amplu aparat birocratic, poate funcționa doar pe fundalul unei autentice societăți burgheze, capitaliste. Comparând realitățile locale cu cele occidentale, ei ajung apoi la concluzia că asemenea precondiții economice pentru dezvoltarea organică nu există în România. De aici derivă caracterizarea societății româneşti ca o distorsiune a celei occidentale. Caracterul eronat al acestui diagnostic social poate fi uşor perceput, însă, odată ce înțelegem că realitățile sociale şi economice ale unei țări înapoiate ca România nu trebuie să fie comparate cu cele ale Occidentului contemporan, ci cu cele occidentale din urmă cu câteva secole. Capitalismul românesc arată ca o umbră dacă este măsurat după criteriile vieții economice occidentale din secolul al XIX-lea. El face însă figură bună atunci când este comparat cu aşezămintele economice occidentale ale epocii mercantilismului, din secolul al XVIII-lea. Structura politică a statului liberal şi parlamentar nu a fost construită, în România, pe bazele fragile ale unei economii agrare şi feudale, ci pe fundamentele solide ale unei economii capitaliste aflate în stadiul incipient al evoluției. Iar modificările suferite în România secolului al XIX-lea de structura politică importată din Occident nu reprezintă distorsiuni arbitrare, ci rezultatul unui efort necesar – şi al unui reflex social spontan – de a adapta formele statului la baza economică existentă.

Zeletin oferă, astfel, justificări pentru toate aspectele deplorabile – deopotrivă de natură socio-economică şi politică – ale lumii româneşti, condamnate de criticii sociali ai deceniilor anterioare. Toate aceste fenomene apar ca aproximări de secol XIX ale unor fenomene mai vechi, înfățişate de istoria occidentală. România nu a urmat o cale de evoluție „anormală” sau „monstruoasă”, ne spune el, ci a repetat, cu întârziere şi în circumstanțe diferite, stadiile de evoluție ale Occidentului. El afirmă un asemenea lucru nu doar în

privința României, dar şi cu referire la categoria generală a țărilor înapoiate. Se opune în mod explicit ideii – formulată cu claritate în România de Dobrogeanu-Gherea,[48] dar acceptată implicit cam de întreg ansamblul culturii critice – că țările întârziate urmează cu necesitate o traiectorie specifică de evoluție. Există o singură succesiune a stadiilor de dezvoltare accesibilă oricărei societăți pe parcursul progresiunii de la lumea tradițională la cea modernă. Dacă putem vorbi de o diferență majoră dintre țările cu o dezvoltare timpurie şi celelalte, ea nu poate consta decât în faptul că noii veniți pe calea modernizării avansează într-un ritm mult accelerat, ocazional sărind chiar peste unele etape. Acest artificiu îi permite lui Zeletin nu doar să justifice retrospectiv politica autoritară, economia intervenționistă şi mizeria socială a epocii anterioare, dar şi să ofere raționalizări progresive pentru un intervenționism economic încă şi mai accentuat şi un sistem politic încă şi mai autoritar – combinația lor fiind numită în mod ingenios „neoliberalism" –, pe care România ar urma să le cunoască în viitorul apropiat, de această dată în comuniune cu Occidentul.

Determinism idealist

După cum diferitele argumente dezvoltate de cultura critică provin din ideea atotcuprinzătoare a „formelor fără fond", tot astfel pledoariile în favoarea *establishment*-ului formulate de Lovinescu şi Zeletin pot fi descrise ca derivând din efortul de

---

48 Vezi, în special, Constantin Dobrogeabu-Gherea, „Post-scriptum sau cuvinte uitate" [1908], în *Opere complete*, ed de Ion Popescu-Puțuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol 3, 1977, pp. 476-504. De asemenea, Henri H. Stahl, „Théories de C. Dobrogeanu Gherea sur les lois de la penetration du capitalisme dans les 'pays retardaires", în *Review* (of the „Fernand Braudel Center") 2: 1, 1978, pp. 101-114.

a respinge aceeaşi concepţie. Strategiile intelectuale folosite de cei doi pentru a atinge acest obiectiv sunt, însă, foarte diferite. După Zeletin, eroarea fundamentală a culturii critice trebuie căutată la nivelul adânc al descrierii procesului de modernizare. Criticii sociali de toate orientările greşesc prin aceea că sunt incapabili să distingă „fondul” ce constituie corespondentul inovaţiei instituţionale – anume economia capitalistă de tip comercial, mercantilist – în ciuda caracterului său manifest. Pentru Lovinescu, în schimb, cultura critică trebuie creditată în privinţa sociologiei sale descriptive, ea greşind doar atunci când purcede să formuleze raţionamente de natură prescriptivă. Eşecul criticilor sociali provine din refuzul lor de a accepta inevitabilitatea relelor pe care le deplâng. Cu alte cuvinte, Lovinescu acceptă diagnosticul „formelor fără fond”, doar pentru a argumenta că, în ţările de felul României, lucrurile nu ar fi putut decurge altfel, iar rezultatul final al întregului proces de schimbare va fi pozitiv. Imitarea Occidentului este soarta tuturor societăţilor întârziate pe calea modernizării, şi ea nu poate porni decât de la adoptarea „suprastructurii” politice, instituţionale şi ideologice occidentale, în absenţa unor fundamente sociale şi economice corespunzătoare. Modernizarea decurge în mod necesar, aici, „de sus în jos”, ea trebuie să se desfăşoare mai întâi în domeniul instituţiilor, înainte de a pătrunde la nivelele adânci ale corpului social. Cu siguranţă, anumite distorsiuni sunt produse, în mod la fel de inevitabil, de această inversiune a etapelor dezvoltării. În cele din urmă, însă, toate aceste consecinţe colaterale neplăcute ale procesului de modernizare prin imitaţie vor dispărea, iar baza socială va ajunge să aproximeze modelul ţărilor occidentale, în aceeaşi măsură ca şi suprastructura politică. Astfel, dacă pentru Zeletin nu există nimic de felul unei căi speciale de evoluţie a ţărilor înapoiate, Lovinescu afirmă că dezvoltarea României este cu adevărat diferită de cea a Occidentului, dar este firească pentru orice ţară situată în afara ariei

occidentale. În pofida deosebirilor, însă, cele două argumentații converg atunci când prezintă fenomenele sociale denunțate de cultura critică drept anormalități ca pe un rău necesar al occidentalizării, înțelegând occidentalizarea, totodată, ca dezirabilă, pe termen lung benefică şi în cele din urmă deopotrivă necesară şi ireversibilă.

Niciun predecesor al lui Zeletin nu a putut fi identificat până în prezent. Altminteri, argumentația dezvoltată de Lovinescu atunci când se raliază luptei lui Zeletin împotriva „forțelor reacționare" a avut origini intelectuale uşor de desluşit retrospectiv. Cel mai probabil, autorul ce poate fi creditat ca primul ce a reacționat împotriva denunțării maioresciene a disjuncției dintre forme şi fond prin argumentul că formele – legale şi instituționale – urmau să genereze, în viitorul previzibil, fondul – economic, social şi cultural – corespunzător, a fost filozoful şi istoricul Alexandru D. Xenopol. Replica dată de el scepticismului modernizator al junimismului a fost formulată cu maximă promptitudine. Deja în 1868, imediat după ce a citit, atunci când studia în Germania – cu ajutorul unei burse oferite de societatea culturală Junimea –, articolul „În contra direcției de astăzi în cultura română", el a trimis o scrisoare lui Iacob Negruzzi – unul dintre fondatorii Junimii şi director, pentru mulți ani, al revistei sale, *Convorbiri literare* –, unde a prevenit împotriva stării de scepticism generalizat pe care retorica lui Maiorescu era de natură să o aducă.[49]

Xenopol şi-a extins raționamentele, menite să risipească simțământul de pesimism în privința perspectivelor de modernizare a României ce iradiau în mod irezistibil din critica junimistă – şi, de asemenea, să contracareze implicațiile reacționare ce puteau fi extrase din discursul conservator, altminteri foarte moderat, al lui Maiorescu – într-o serie de articole publicate în 1870-1877, sub titlul general „Studii

---

[49] A.D. Xenopol, „Scrisoare către Iacob Negruzzi" [1868], în *Scrieri social-filozofice*, ed de N. Gogoneață şi Z. Ornea, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1967, pp. 146-155.

asupra stării noastre actuale". Acceptând că importurile instituționale puteau fi într-adevăr dăunătoare, dacă nu decurgeau în conformitate cu particularitățile structurii sociale, el sublinia faptul că nu exista niciun motiv pentru a pune sub semnul întrebării aplicabilitatea – în mediul românesc – a celor mai fundamentale principii de organizare juridică şi instituțională inventate de modernitatea occidentală. Singura îngrijorare legitimă, spunea el, era aceea referitoare la necesitatea de a ajusta principiile şi mecanismele instituționale respective în funcție de configurația societății de adopție, sau, cu alte cuvinte, de a ține seama de diferența dintre structura lor esențială – cu valabilitate universală – şi formele specifice adoptate de ele în locurile de origine. Atunci când contemplăm splendida funcționare din țările occidentale a marilor idei conducătoare ale guvernării trebuie să deosebim, astfel, „miezul" lor fundamental de „învelişul" lor circumstanțial, abandonându-l pe cel din urmă dar conservându-l pe cel dintâi, pentru a-l împacheta într-un veşmânt nou, mai potrivit cu realitățile pe care aceleaşi principii trebuie să le confrunte acum.[50]

Acelaşi autor a mai făcut câțiva paşi în direcția unei aproximări a poziției pe care avem reflexul să o asociem cu numele lui Lovinescu după câțiva ani, în lucrările sale cu conținut economic. Raliindu-se opoziției crescânde – inițiate de Dionisie Pop-Marțian şi Petre S. Aurelian – împotriva doctrinei liberului schimb, dominantă până atunci în România, Xenopol îşi dezvoltă argumentele referitoare la caracterul necesar al intervenției statului în viața economică românească în sensul unor enunțuri mai generale referitoare

---

50 Idem, „Studii asupra stării noastre actuale" [1874], în *Antologia ideologiei junimiste*, ed. de Eugen Lovinescu, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1942, pp. 165-278.

la necesara anterioritate a artificiului politic față de procesele economice şi sociale spontane ale unei țări înapoiate.[51]

Un alt autor ce a contribuit – mai mult implicit – la dezvoltarea argumentului că formele importate îşi pot genera propria substanță a fost istoricul literar Pompiliu Eliade. Într-o teză de doctorat publicată la Paris în 1898 şi având ca subiect impactul ideilor franceze în Principate, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor, acest suporter entuziast al aculturației a mers atât de departe încât să afirme că, atunci când examinăm influența societății occidentale asupra celei răsăritene, ceea ce descoperim nu este imaginea unui popor înapoiat în curs de regenerare, în urma contactului cu o civilizație dezvoltată: în realitate, influența franceză a însemnat veritabila naştere a poporului român, modelat de-abia atunci prin desprinderea sa din barbarismul amorf al dominației turceşti, în faza sa târzie.[52]

În *Istoria civilizației române moderne* a lui Lovinescu, ideea că modernizarea imitativă este naturală şi legitimă se ramifică în câteva enunțuri teoretice care converg către aceeaşi concluzie. În viziunea autorului, ele trebuie înțelese ca „legi” istorice cu valabilitate universală. Există o relație biunivocă între aceste legi şi reconstituirea istorică a genezei României moderne. Pe de o parte, ele sunt instrumente euristice cu funcție explicativă: istoria întâlnirii dintre lumea românească şi modernitatea occidentală devine inteligibilă, după cum crede Lovinescu, doar dacă este abordată în lumina acestor generalizări sociologice. Pe de

---

51 Idem, „Comerțul exterior al României” [1881], citat în John Michael Montias, „Notes on the Romanian Debate on Sheltered Industrialization”, în Jowitt, ed., *Social Change in Romania*, p. 60. Vezi, de asemenea, Love, *Crafting the Third World*, pp. 71-74; A.D. Xenopol, *Opere economice*, ed. de Ion Veverca, Bucureşti, Ed. Ştiințifică, 1967

52 Pompiliu Eliade, *Influența franceză asupra spiritului public în România*, ed. şi trad. de Aurelia Dumitraşcu, Bucureşti, Humanitas, 2000 [1898].

altă parte, materialul istoric românesc furnizează dovezi empirice pentru elaborarea aceloraşi generalizări. Enunțurile teoretice sunt stabilite prin analiza permanentă a – şi permanenta comparație dintre – două serii evolutive: mai întâi, procesul modernizării româneşti, studiat în detaliu; în al doilea rând, o colecție caleidoscopică de fapte şi fenomene, adunate – cam la întâmplare, am putea adăuga – de pe cuprinsul întregii istorii europene şi mondiale. Deşi Lovinescu pendulează între aceste două arii de studiu pe parcursul întregii lucrări, explorările cu subiect românesc sunt concentrate în primul volum – *Forțele revoluționare* – iar considerațiile cu caracter general sunt plasate mai ales în cel de-al treilea – *Legile formării civilizației române*.

Deşi Lovinescu nu face niciodată un inventar al „legilor" sale, putem identifica patru asemenea enunțuri teoretice, ce pot fi ordonate „logic", după nivelul de generalitate al fiecăreia. Prima dintre ele priveşte principiul „sincronismului", al „imitației" sau al „interdependenței". Ea ne spune că națiunile şi civilizațiile interacționează în mod natural, cel mai adesea acelea mai înapoiate imitându-le pe cele aflate pe o treaptă superioară a dezvoltării. Acest fapt nu trebuie văzut ca o calamitate, crede Lovinescu, ci doar ca un mijloc al propăşirii societăților. A doua lege istorică spune că, atunci când are loc, imitația va purcede de sus în jos, începând cu formele instituționale şi nu cu substanța socială. Cel de-al treilea enunț se referă la opoziția dintre schimbarea revoluționară şi cea evolutivă. El ne spune că, departe de a reprezenta fenomene nefaste, episoadele revoluționare îşi fac apariția ca evenimente naturale, în istoria mai tuturor societăților. Transformările graduale nu sunt întotdeauna posibile, iar uneori o ruptură violentă cu trecutul – imitația rapidă şi entuziastă a unei alte civilizații reprezentând un exemplu de acest fel – este benefică. În fine, ultimul enunț teoretic ne spune că transferurile ideologice de la o societate la alta preced influențele economice şi

trebuie să fie văzute, în consecință, ca cele mai importante mecanisme prin care se realizează sincronizarea societăților.

Reconstruit în cadrele legităților în cauză, procesul de geneză a României moderne se dezvăluie ca străbătut de raționalitate. Aşezămintele sociale şi politice trecute şi prezente sunt legitimate ca o întrupare a raționalității procesului istoric, iar Partidul Național Liberal – principala forță revoluționară – este consacrat ca reprezentând brațul destinului. Lovinescu îşi foloseşte legile sale istorice şi ca dispozitiv polemic. În al doilea volum al cărții – *Forțele reacționare* – şi ocazional în alte părți ale sale, criticile la adresa elitei modernizatoare a liberalilor formulate de cele patru curente ideologice ale junimismului, naționalismului, socialismului şi populismului sunt evaluate pe rând – pentru a le fi respinse pretențiile de a fi promovat forme ştiințifice de critică socială –, în lumina propriei concepții a lui Lovinescu asupra evoluției istorice. Răspunzând criticilor tradiționalişti şi socialişti ai elitei dominante de pe o poziție proliberală, Lovinescu se plasează şi împotriva autorului care îl precedase în efortul de a construi o raționalizare a modernizării dirijate de partidul liberal şi de a respinge sistematic pledoariile antiliberale: determinismul materialist al lui Zeletin este şi el condamnat, dar nu în numele unei profesiuni de credință voluntariste sau al „individualismului metodologic”, ci pentru a fi înlocuit cu un determinism „moale”, de tip „idealist”.

Spre deosebire de Zeletin, Lovinescu nu afirmă că ordinea politică liberal-democrată ar trebui să fie înlocuită cu un nou sistem politic. Totuşi, adeziunea sa teoretică la principiile fundamentale ale democrației liberale nu se traduce niciodată printr-o pledoarie susținută pentru instituționalizarea lor mai pregnantă în mediul românesc. Pe urmele lui Zeletin, Lovinescu acceptă politica „oligarhică” a liberalilor români ca pe un rău necesar,[53] fără a-şi asuma

---

[53] Lovinescu, *Istoria civilizației*, vol. 2: *Forțele reacționare*, pp. 31-32.

sarcina de a-i critica aspectele cele mai deplorabile. În măsura în care pot fi desluşite în scrierile sale, speranțele lui Lovinescu în legătură cu o posibilă lărgire a sistemului politic şi o remodelare a structurii sociale sunt plasate într-un viitor greu de desluşit. Ele nu dau naştere niciodată unor dezacorduri deschise cu puternicii zilei. La fel ca şi apologetica oligarhică a lui Zeletin, strategia lui Lovinescu de a pune surdină asupra opiniilor sale politice pentru a putea lua apărarea elitei politice româneşti se conturează şi mai clar atunci când este comparată cu cele ale altor membri ai taberei antitradiționaliste.

Paşoptism interbelic

Aşa cum am spus mai sus, moderniştii clasici s-au bucurat de cele mai pozitive aprecieri din partea exegezei domeniului, atunci când a fost luată în discuție concepția lor sociologică, referitoare la dezirabilitatea modernizării de tip occidental. Evaluarea corespunzătoare a concepțiilor politice pe care le-au nutrit a condus, în schimb, la două opinii diferite, chiar opuse. Într-adevăr, în măsura în care s-a preocupat de ideile politice dezvoltate în conexiune cu diversele concepții asupra modernizării sociale şi dezvoltării naționale formulate în România precomunistă, bibliografia acumulată a ajuns la una dintre următoarele concluzii: ea fie a asimilat postura modernistă cu o atitudine liberal-democrată, pe baza faptului că moderniştii clasici s-au exprimat în calitate de apărători ai Partidului Național Liberal, precum şi în virtutea identificării obişnuite – şi în bună măsură înşelătoare – dintre occidentaliştii societăților neoccidentale şi liberalismul generic născut în Occident;[54]

[54] Exemple pot fi Ornea, *Anii treizeci*; Petreu, *Un trecut deocheat*; Nemoianu, *România şi liberalismele ei.*

fie, ținând seama de argumentațiile susținute în favoarea practicilor intervenționiste şi colectiviste avansate de aceeaşi autori, precum şi de fragilitatea profesiunii lor de credință liberal-democrată, ea a ajuns la concluzia că niciun curent intelectual rezonând cu preocupările majore ale democratizării postcomuniste nu poate fi dezvăluit de tradiția culturală precomunistă a României.[55]

Pornind de la identificarea unei atitudini intelectuale până acum ignorate de exegeza istorică, putem să ne departajăm față de aceste opinii mai mult sau mai puțin consacrate. Aşa cum am semnalat deja, cred că gânditorii politici precomunişti care au combinat o poziție modernistă – în maniera lui Lovinescu şi Zeletin – cu o atitudine adversă față de oligarhia Partidului Național Liberal – în stilul culturii critice blamate de Lovinescu şi Zeletin şi uneori chiar revendicând-se de la ea – au fost împinşi, prin intermediul acestor opțiuni fundamentale, mult mai aproape decât moderniştii oficiali de postura unei pledoarii susținute în favoarea valorilor liberal-democrate.

Într-un alt articol am tratat pe larg figura celui ce poate fi clasat, după toate aparențele, ca cel mai interesant dintre gânditorii politici de acest fel.[56] Şuvoiul de articole publicate, de-a lungul a patru decenii, de provocatorul jurnalist şi critic literar H. Sanielevici – în tinerețe un socialist militant – înfățişează combinația menționată dintre un dezacord explicit cu cultura antimodernă – a cărei respingere eficientă constituie principalul titlu de glorie al lui Lovinescu şi Zeletin – şi un dezacord la fel de hotărât şi deschis – formulat cu referire la tradiția junimistă de gândire socială – față de politica oligarhică şi de economia

---

[55] O asemenea concepție se desprinde, de exemplu, din lucrări ca: Daniel Barbu, *Politica pentru barbari*, Bucureşti, Nemira, 2005; Adrian-Paul Iliescu, *Anatomia răului politic*, Bucureşti, Ideea Europeană, 2006 [2005].

[56] Vezi, în acest volum, capitolul „Înțelepciunea nebunului sau gândirea politică a lui Henric Sanielevici”.

intervenționistă. În fine, analizele sale sociale îi permit lui Sanielevici să indice aceeaşi elită liberală ca pe principala sursă a obscurantismului cultural şi a reacțiunii ideologice. Fără a fi un teoretician al evoluției sociale la fel de ingenios ca Zeletin sau un comentator al fenomenului cultural şi al curentelor intelectuale de aceeaşi forță precum Lovinescu, Sanielevici se dezvăluie, la o examinare atentă, ca un reprezentant valoros al sociologiei culturii critice şi ca un gânditor politic ce întruchipează mai bine decât ceilalți doi atitudinea implicării în efortul de întărire a valorilor liberale şi democratice.

De fapt, curentul intelectual ostil economiei intervenționiste, extins, pe unele dintre tronsoanele sale, astfel încât să includă poziția liberalismului politic, nu a fost, în România precomunistă, atât de firav cum ne pot face să credem deopotrivă forța tradiției „zeletiniste" şi o istoriografie îndatorată naționalismului economic şi teoriei protecționiste.[57] Autori ca Eugen Demetrescu,[58] George Strat,[59] Gheorghe Taşcă[60] şi Anastasie Gusti[61] sunt exemple concludente. Un altul, Ştefan Antim, a fost uitat în mod inexplicabil, în ciuda faptului că s-a apropiat cel mai mult de Sanielevici prin elaborarea unei versiuni originale a sociologiei

---

57 Cele mai relevante titluri: Costin Murgescu, *Mersul ideilor economice la români*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, vol. 1-2, 1987-1990; Ioan Saizu, *Modernizarea României contemporane. Perioada interbelică. Pas şi impas*, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1991; Radu-Dan Vlad, *Gândirea economică românească despre industrializare, 1859-1900*, Bucureşti, Mica Valahie, 2001.

58 Eugen Demetrescu, *Liberalismul economic în evoluția României moderne*, Bucureşti, f. e., 1940.

59 George Strat, *Elogiul libertății*, Bucureşti, Tipografia de Artă Leopold Geller, 1937.

60 Gheorghe Taşcă, *Liberalism, corporatism, intervenționism*, Bucureşti, f. e., 1938.

61 Anastasie Gusti, *Scrieri sociale, politice şi economice*, ed. de George Strat, Bucureşti, Editura Librăriei Universitare I. Cărăbaş, 1940.

„formelor” şi „fondului”, cu scopul de a explica natura oligarhiei conducătoare româneşti.[62] Pot urma şi alte exemple.[63]

Această tradiţie liberală (în sens generic) şi făţiş anti-„liberală” (în context românesc) nu îmi va mai reţine atenţia în continuare. În schimb, am să mă ocup de o figură intelectuală care, plasată în aceeaşi perspectivă comparativă cu Lovinescu şi Zeletin, ne apare ca un bun exemplu de angajare deschisă în favoarea idealurilor dreptăţii sociale şi ale democraţiei politice participative. O asemenea comparaţie ne va permite, de asemenea, să reconsiderăm un subiect ce apare foarte frecvent în dezbaterile româneşti recente: anume, acela al nevoii de a recupera înţelepciunea politică a „generaţiei paşoptiste”, folosindu-ne, eventual, de moderniştii interbelici ca de o cale de acces către această perioadă, prejunimistă, din evoluţia culturii naţionale.

Într-adevăr, în cultura română a persistat tendinţa de a descrie modernismul interbelic drept o resuscitare a optismimului modernizator paşoptist, după câteva decenii de predominare a scepticismului modernizator.[64] Aşa cum se prezintă în textele lui Lovinescu şi Zeletin, această şcoală de gândire ar exemplifica, astfel, o atitudine intelectuală ce încorporează „deschiderea” către ideile moderne şi influenţele externe caracteristică epocii prejunimiste, evitând însă –

---

62 Ştefan Antim, *Chestiunea socială în România*, Bucureşti, Imprimeria „La Roumanie”, 1908; Idem, *Chestia evreiască. Studiu Social*, Bucureşti, „Librăria Nouă” Carol P. Segal, 1918; Idem, *Chestia ţărănească. Studiu Social*, Craiova, Institutul de Editură „Samintca”, 1919; Idem, *Studii şi portrete*, Craiova, Ramuri, f. a. [1936]; Idem, *Alte studii şi portrete*, Bucureşti, Adevărul S. A., f. a. [1937].

63 Vezi colecţia revistei *Libertatea. Economică, politică, socială, culturală* (Bucureşti, 1933-1940), avându-l ca redactor-şef pe George Strat.

64 Exemple pot fi, din nou, Marino, *Pentru Europa*; Idem, *Politică şi cultură*; Nemoianu, *România şi liberalismele ei*. De asemenea, Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi, *Al treilea discurs: cultură, ideologie şi politică în România*, Iaşi, Polirom, 2001.

datorită învățămintelor desprinse din criticismul junimist – deopotrivă exagerările patriotice şi naivitatea politică. În plus, Lovinescu şi discipolii săi sunt priviți ca moştenitori legitimi ai paşoptismului (în domeniul politic) şi ai junimismului (în domeniul artistic): preluând de la cel din urmă doctrina „autonomiei esteticului", ei au disociat-o de rezonanțele ideologice conservatoare, asociind-o cu valorile politice ale liberalismului şi democrației.[65] Zeletin, pe de altă parte, se înfățişează ca un gânditor ce a aşezat atitudinea modernistă a paşoptiştilor pe fundamente intelectuale mai solide, adăugându-i dimensiunea analizei sociale şi economice.

Optimismul modernizator al lui Zeletin şi Lovinescu nu ar fi fost, deci, decât cealaltă față a încercării lor de a respinge în mod sistematic şi definitiv diferitele expresii ale scepticismului postpaşoptist – cu origini junimiste – în privința perspectivelor modernizării. Am să argumentez, însă, că modul de gândire reprezentat de ei – şi favorabil adoptării modelului occidental – trebuie văzut ca un nou început în istoria României, mai degrabă decât ca un adaos la tradiția paşoptistă. Aceasta nu înseamnă, altminteri, că tradiția intelectuală amintită dispăruse cu totul în prima jumătate a secolului XX. Îmi propun să circumscriu o atitudine intelectuală ce poate fi prezentată în mod legitim ca moştenitoare a sa.

De fapt, această din urmă manieră de a formula crezul occidentalist este prezentă, într-o anumită măsură, chiar în corpul *Istoriei civilizației române moderne* a lui Lovinescu. Considerată de obicei ca susținută de o linie argumentativă unitară şi consecventă, cartea în cauză este construită, în realitate, în jurul a două tipare de gândire bine

---

[65] Virgil Nemoianu, „Variable Socio-Political Functions of Aesthetic Doctrines. Lovinescu *vs.* Western Aestheticism", în Jowitt, ed., *Social Change in Romania*, pp. 174-207. Cea mai consecventă pledoarie junimistă pentru autonomia artei: P.P. Negulescu, *Polemice*, ed. de Gheorghe Vlăduțescu, Bucureşti, Ed. Fundației Culturale Române, 1992 [1895].

individualizate. Discursul principal al lui Lovinescu, prezentat pe scurt mai sus, este însoţit de un altul, subiacent, ale cărui concluzii presciptive – referitoare la caracterul dezirabil al occidentalizării – sunt aceleaşi, dar ale cărui principii de bază sunt diferite.

Potrivit primului discurs, românii se vor integra cu succes în civilizaţia planetară de tip occidental pentru că toate civilizaţiile interacţionează în mod necesar, fiecare din ele fiind permanent modelată de influenţe externe. Cu alte cuvinte, occidentalizarea este legitimă pentru că nu există esenţe naţionale imuabile şi reciproc ireconciliabile, care să nu poată fi contopite într-o sinteză funcţională. Potrivit celui de-al doilea discurs, românii vor adopta fără probleme civilizaţia occidentală pentru că sunt occidentali prin esenţă. Componenta latină a identităţii lor naţionale – deseori desemnată de Lovinescu, într-un mod confuz dar foarte caracteristic epocii, prin noţiunea de „caracteristici rasiale”[66] – este elementul definitoriu al „românităţii”. Deşi definită cu referire la factori culturali, nu etnici şi rasiali, latinitatea este astfel, pentru Lovinescu, mai degrabă o esenţă neschimbătoare decât o textură culturală aptă de a fi remodelată de procesul istoric al aculturaţiei. Tocmai caracterul lor latin îi predetermină pe români pentru o occidentalizare care ar fi neproblematică, dacă „forţele reacţionare” nu ar interveni, stânjenind procesul altminteri inevitabil al schimbării. Alăturându-se civilizaţiei occidentale, românii se întorc în lumea căreia îi aparţin de drept, la capătul unei îndelungate perioade istorice pe parcursul căreia influenţe neoccidentale nefaste – şi contingente – i-au împiedicat să îşi dezvolte potenţialităţile latente.[67]

Descoperirea Occidentului nu a însemnat deci, pentru români, decât redescoperirea rudelor de sânge occidentale. Această modalitate de a privi occidentalizarea nu a fost

---

66 Lovinescu, *Istoria civilizaţiei*, vol. 1: *Forţele revoluţionare*, pp. 5-6.
67 *Ibid.,* pp. 6, 10, 36.

caracteristică doar lui Lovinescu. Dimpotrivă, ea a fost foarte răspândită şi se baza – în cuvintele unui observator străin al României – pe ideea că „societatea românească este o parte integrantă a celei occidentale şi [...] se dezvoltă în comuniune cu cea din urmă. Aceasta a fost poziția adoptată de cei care au subliniat latinitatea şi conexiunile franceze ale românilor, cărora le-a plăcut să descrie Bucureştiul ca pe micul Paris al Balcanilor şi civilizația locală ca pe un avanpost al culturii occidentale împotriva Răsăritului slav şi barbar”.[68] La vremea când scria Lovinescu, reorientarea „autohtonistă” a naționalismului românesc – din preajma anului 1900 – făcuse ca perspectiva în cauză să devină minoritară. Cu câteva decenii înainte, însă, ea ocupase o poziție dominantă în cultura română. Înainte ca junimiştii să circumscrie problema occidentalizării ca pe o provocare intelectuală – şi înainte ca Xenopol, Zeletin şi Lovinescu să purceadă la elaborarea unor răspunsuri sistematice la obiecțiile junimiste față de occidentalizarea rapidă – o formă de occidentalism spontan – şi naiv, prin comparație cu formele ulterioare, menționate mai sus – stăpânise fără rival spiritul românilor educați. Înainte ca Maiorescu şi colegii lui să formuleze problema occidentalizării în termenii dihotomiei dintre „forme” şi fond”, generația paşoptistă anticipase un răspuns la dilema modernizării astfel înțeleasă. Cel mai timpuriu discurs occidentalist românesc nu a fost nimic altceva decât însăşi ideologia naționalistă în curs de elaborare. Gândirea naționalistă din prima parte a secolului al XIX-lea s-a bazat pe ideea că miezul ascuns al identității naționale româneşti a fost de natură apuseană. În această viziune, descoperirea Occidentului nu a însemnat nimic altceva decât redescoperirea esenței naționale ascunse.[69]

---

68 Roberts, *Rumania*, pp. 339-340.

69 John C. Campbell, *French Influence and the Rise of Roumanian Nationalism. The Generation of 1848*, New York, Arno Press, 1971 [1940]; Paul Cornea, *Originile romantismului românesc:*

Departe de a fi specifică românilor, această articulare dintre naționalismul ardent şi acceptarea influențelor occidentale a fost, de fapt, o caracteristică a tuturor ideologiilor naționaliste est-europene, în prima parte a secolului al XIX-lea. Pe întreaga suprafață a regiunii, construcția identităților naționale a fost corelată cu admirația fără rezerve față de Occident şi cu fervoarea emulativă.[70] Comparația cu Occidentul, însoțită de inevitabilul simțământ al inferiorității, a fost pretutindeni – şi doar aparent paradoxal – o componentă a noii mândrii patriotice, iar inflamarea mândriei naționale a fost doar cealaltă față a zelului occidentalist. Virtuțile – reale sau imaginate – ale civilizației occidentale au fost adoptate ca referințe privilegiate pentru orice încercare de definire – urmată de continue reelaborări identitare – a caracterului național. Ele au jucat acelaşi rol şi în raport cu explorările istorice – însoțite de o doză substanțială de imaginare retrospectivă – asupra trecutului național al fiecărei țări din regiune. Acesta a fost cercetat – împreună cu presupusul spirit național izvorât din adâncurile sale – în tentativa de a descoperi, îndărătul ultimelor secole ale degradării şi în spatele condiției de dată recentă a mizeriei sociale, acele episoade istorice şi trăsături de caracter apte să certifice că poporul în chestiune fusese cândva – şi încă mai era, în ciuda aparențelor –, depozitarul unor calități identice cu cele ale marilor popoare apusene. Pe o asemenea bază puteau fi alcătuite rețete de regenerare națională, menite să reactiveze însuşirile străvechi şi uitate.

---

spiritul public, mişcarea ideilor şi literatura între 1780-1840, Bucureşti, Minerva, 1972.

70 Robin Okey, *Eastern Europe 1740-1985: Feudalism to Communism*, sec. ed., London, Unwin Hyman, 1989, pp. 59-83; Maciej Janowski, „Three Historians”, în *CEU History Department Yearbook* 2001-2002, pp. 199-232; Diana Mishkova, „The Interesting Anomaly of Balkan Liberalism”, în Dénes, ed., *Liberty and the Search for Identity*, pp. 399-456.

Componenta latină a identității româneşti era un certificat de noblețe mai special, dar aparținând aceleiaşi categorii. Fără a folosi în mod explicit termenii de „forme" şi „fond", autorii primei jumătăți ai secolului al XIX-lea au argumentat că fondul național românesc era, în baza latinității sale, de aceeaşi esență ca şi formele civilizației occidentale, astfel încât descoperirea Occidentului de către români nu putea fi decât redescoperirea propriului sine, ascuns vreme de secole, în ochii lor şi ai altora, de formele unei civilizații străine – bizantină, slavă şi orientală. Imitând Europa, românii nu făceau altceva decât să îşi descătuşeze propria identitate din strânsoarea unor influențe istorice conjuncturale. Ideologia latinistă a perioadei reprezenta, astfel, varianta românească a unui discurs occidentalist caracteristic întregii regiuni. Dacă vecinii lor trebuiau să caute dovezi ale compatibilității cu Occidentul în cronica eroismului revolut, românii – care făceau acelaşi lucru la fel de frecvent – puteau invoca însăşi esența națională ca argument suprem.

Acest tip de discurs naționalist – împreună cu tiparul corespunzător al conştiinței istorice – au intrat în declin după anii 1860, sub atacurile junimiste.[71] Mai târziu, după 1900, naționalismul prooccidental a fost înlocuit, treptat, de o altă varietate a retoricii naționaliste, aceea a autohtonismului.[72] Noul discurs nu mai susținea că românii meritau să fie extraşi de Occident din mijlocul vecinilor slavi sau orientali. Dimpotrivă, argumenta că ei formau, singuri sau împreună cu celelalte popoare ortodoxe, o civilizație aparte, ale cărei valori nu puteau şi nu trebuiau să fie comparate cu cele occidentale şi în mod sigur nu erau

---

[71] Pentru atacurile Junimii împotriva latinismului, vezi, de exemplu: Titu Maiorescu, „Contra şcoalei Bărnuțiu" [1868], în *Critice*, ed. de Domnica Filimon, Bucureşti, Elion, 2000 [1908], pp. 387-428; George Panu, „Studiul istoriei la români" [1874], în *Antologia ideologiei junimiste*, ed. de Eugen Lovinescu, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1942, pp. 283-322.

[72] Ornea, *Sămănătorismul*.

inferioare acestora din urmă. Totuşi, după 1900, vechiul naţionalism occidentalist încă mai licăreşte în operele câtorva autori. Expulzat din domeniile istoriei şi literaturii – principalele sale mijloace de exprimare până atunci – de către junimişti, apoi de către noii gânditori naţionalişti, el iese la lumină în limbajul unei alte discipline – psihologia socială – în cartea *Din psihologia poporului român*, publicată în 1907 de Dumitru Drăghicescu.[73]

Cea mai bună caracterizare succintă a gândirii lui Drăghicescu despre relaţia dintre România şi Occident este cea a unei mostre de discurs naţionalist prejunimist care a supravieţuit atacurilor critice junimiste. În ansamblu, lui Drăghicescu i se potriveşte caracterizarea de „paşoptist din secolul XX" mai bine decât oricărui alt modernist interbelic, tocmai pentru că, spre deosebire de alţi autori ai perioadei care au privit cu optimism proiectul occidentalizării, el nu este preocupat să se raporteze cumva la tradiţia inaugurată de Maiorescu. Cel mai adesea, Drăghicescu pare să ignore cultura critică, deşi se arată, altminteri, cât se poate de conştient de existenţa ei.[74] În particular, concepţia lui despre identitatea naţională, în relaţie cu provocările modernizării, este o reformulare a discursului naţionalist dominant al perioadei paşoptiste. Este o expresie a credinţei că occidentalizarea nu trebuie văzută ca o problemă majoră, tocmai pentru că, departe de a se situa în răspărul caracteristicilor profunde ale societăţii româneşti, ea rezonează cu pulsiunile sale vitale.

Înfăţişată ca o tentativă de a desluşi contururile caracterului naţional, *Despre psihologia poporului român* pare să aparţină de lunga serie a construcţiilor filozofice

---

[73] D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, ed. de Elisabeta Simion, Bucureşti, Albatros, 1995 [1907].

[74] O dovadă: Idem, *Titu Maiorescu. Schiţă de biografie psicho-sociologică*, Bucureşti, f. e., f. a., [1940].

consacrate aceluiaşi subiect, produse de cultura română.[75] Orientarea sa este, însă, profund diferită. Drăgicescu îşi abordează subiectul ca un psiholog social, dar pe baza unei colecţii vaste de consideraţii istorice, distilate din lucrările clasicilor A. D. Xenopol, N. Iorga, I. Bogdan şi D. Onciul. Într-o epocă a scientismului, autorului îi place să îşi compare investigaţiile asupra caracteristicilor naţiunii cu cele ale unui chimist în legătură cu structura elementelor. La fel ca şi acesta, el trebuie să separe, mai întâi, componentele de bază – şi indivizibile – din compoziţia substanţei naţionale. Ele nu sunt altceva decât trăsăturile definitorii ale diverselor grupuri naţionale fuzionate, de-a lungul istoriei, în sinteza românească, sau active ca influenţe exterioare exercitate asupra ei. Mai departe, el trebuie să stabilească în ce condiţii externe au avut loc reacţiile chimice din creuzetul naţional – adică să clarifice impactul contextelor istorice asupra procesului de elaborare naţională, în fazele sale succesive. Psihologia colectivă românească prezentă va deveni astfel inteligibilă ca o combinaţie de elemente primare contopite în condiţii economice, sociale şi politice specifice.

Substanţa naţională are un miez fundamental şi câteva adaosuri secundare. Nucleul originar al spiritului românesc este compus din două componente: a dacilor şi a romanilor, cu predominarea celei din urmă. Sedimentele ulterioare nu au reuşit să corupă această sinteză iniţială. Barbarii prădalnici, slavii – a căror influenţă asupra sufletului românesc este acceptată ca cea mai profundă de acest fel – turcii, grecii fanarioţi şi chiar ruşii – în perioada protectoratului lor asupra Principatelor, la începutul secolului al XIX-lea – au exercitat asupra românilor influenţe ce au acţionat în răspărul tiparului cultural originar. O istorie nefericită a făcut ca românii să cadă pradă cu uşurinţă

[75] Sorin Antohi, „Romania and the Balkans: from Geocultural Bovarism to Ethnic Onthology”, în Tr@nsit-Virtuelles Forum 21, 2002, pp. 46-49.

tuturor acestor influențe nefaste. Deşi înclinați în mod natural spre Occident, datorită ascendenței lor latine, ei au fost împinşi spre Răsărit de valurile succesive ale invadatorilor şi de stăpânirile imperiale. Chiar atunci când identitatea lor colectivă – primordial occidentală – era pe punctul de a se dizolva în creuzetul levantin, Occidentul a intervenit pentru a pune capăt declinului aparent ireversibil. Sub influența apuseană – manifestată în modul cel mai vizibil ca o influență franceză – a putut să înceapă regenerarea națională, iar ea este în curs de desfăşurare atunci când scrie Drăghicescu. Psihologia colectivă românească încă mai poartă cicatricele trecutului mizer. Câteva decenii de aculturație binefăcătoare au putut opri degradarea substanței naționale, dar nu i-au putut încă decide o traiectorie de evoluție pozitivă.

Într-adevăr, cum va evolua ea? La vremea când principalii lideri intelectuali naționalişti se angajaseră deja într-o campanie menită să îi facă pe români mai fideli propriei naturi, ireductibilă la o evaluare după etalonul unui presupus set de valori cu valabilitate universală, Drăghicescu încă mai crede că principiile unei pedagogii naționale fertile pot fi deprinse doar cu luare-aminte față de realizările marilor națiuni ale lumii apusene. Dintre acestea, doar câteva au căpătat un profil psihologic bine conturat. Şi chiar printre cele din urmă, există doar una ce merită să fie luată ca model. Pentru Drăghicescu, nimic nu se poate compara cu trăsăturile naționale armonioase ale francezilor, poate cu excepția celor ale strămoşilor romani. Vechiul latinism este înlocuit, astfel, cu o francofilie nu mai puțin entuziastă, ce arată şocant prin raportare la orientarea progermană dominantă a epocii.

La vremea când publica această carte Dumitru Drăghicescu era deja – spre deosebire de Lovinescu şi Zeletin – un membru al Partidului Național Liberal, al cărui tovarăş de drum avea să rămână până la sfârşitul vieții. În plus, după expunerea crezului occidentalist, la 1907,

Drăghicescu avea să revină în dezbaterea publică prin lucrări ce dezvoltă, în acelaşi fel, o argumentaţie proliberală. Apologetica liberală a lui Drăghicescu, pe care o întâlnim mai ales în volumele *Evoluţia ideilor liberale* (1921) şi *Partide politice şi clase sociale* (1922)[76] este, însă, foarte diferită de cele ale lui Lovinescu şi Zeletin. Într-adevăr, după cum retorica sa occidentalistă poartă ecourile discursului naţional paşoptist, pledoariile sale politice ne duc cu gândul la cele din aceeaşi categorie ale aceleiaşi grupări culturale. Concepţiile lui Drăghicescu înfăţişează aceeaşi combinaţie de radicalism democratic, liberalism confuz, socialism utopic şi umanitarism vag definit ce a dominat perioada paşoptistă.[77] Ca atare, ele au foarte puţine în comun cu adevărata politică a liberalilor români. Drăghicescu celebrează partidul liberal ca artizan al României moderne şi ca inspirator al tuturor proiectelor politice generoase, culminând cu introducerea sufragiului universal şi cu reforma agrară. În acelaşi timp, însă, el rememorează pe scurt istoria glorioasă a partidului doar pentru a le reaminti cititorilor că, „după dispariţia liberalilor entuziaşti de la ’48, […] conducătorii partidului liberal […] au fost oameni lipsiţi de focul sacru al idealurilor liberale generoase”. Spre deosebire de marii înaintaşi, ei au fost „spirite moderate, esenţial burgheze, pentru care opoziţia conservatoare şi rezistenţa venită de sus [adică din partea Coroanei] erau suficiente motive pentru a nu se atinge de actuala

---

[76] D. Drăghicescu, *Evoluţia ideilor liberale*, Bucureşti, Imprimeriile „Independenţa”, 1921; Idem, *Partide politice şi clase sociale*, Bucureşti, f. e., 1922.

[77] I. Cojocaru, Z. Ornea, *Falansterul de la Scăieni*, Bucureşti, Ed. Politică, 1966; G. Zane, „Saint-simonism şi fourierism în România” [1970], în *Studii*, ed. de Elena G. Zane, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980, pp. 61-81. Aceeaşi realitate a fost prezentată ulterior cu semnele de evaluare inversate: vezi, de exemplu, Dan Dionisie, „Socialism, liberalism, utopie, milenarism. O incursiune în ideologia revoluţiei de la 1848 din Ţara Românească”, în *Polis. Revistă de ştiinţe politice* 5: 1, 1998, pp. 142-158.

distribuire a proprietății pământului".[78] Ceea ce este adevărat în legătură cu rezerva încăpățânată a liberalilor de a aborda complicata chestiune agrară se verifică în privința multor alte aspecte ale politicii lor. În mod corespunzător, partidul trebuie să fie reîntinerit, printr-o reinfuzie din temperamentul politic, în mare măsură uitat, al generației paşoptiste: „Este evident că ceea ce trebuie acum partidului liberal este un ideal înrudit şi echivalent cu cel din 1848: dacă voim ca acest partid să aibă un viitor şi succese egale cu cele din trecut, trebuie neapărat să găsim cuvântul nou de ordine, idealul care ar răspunde vremii şi aspirațiilor de azi, tot aşa precum ideea de libertate răspundea aşteptării maselor obidite de la 1848".[79]

Noul crez politic oferit de Drăghicescu liderilor liberali, ca o cheie a succesului politic, dar deopotrivă şi ca o modalitate de a reface legătura cu glorioşii lor predecesori, se întemeiază pe o foarte cuprinzătoare idee a dreptății sociale. După Drăghicescu, „în raport cu principiul tot atît de primordial al libertății [...], justiția socială este corectivul logic".[80] Ca atare, ea nu trebuie văzută ca un element secundar al democrației liberale, ci ca unul dintre principalii ei piloni. Aceasta pentru că „trebuie să ținem încă socoteală că justiția, echitatea socială, se identifică cu democrația. [...] Când zicem deci că orientarea evoluției omenirii merge în sensul democratizării şi în direcția realizării cât mai complete a justiției sociale, este a exprima unul şi acelaşi lucru".[81] Trebuie făcute toate eforturile, spune Drăghicescu, pentru a extinde politicile sociale şi a asocia sindicatele muncitoreşti la conducerea statului. Un asemenea obiectiv nu poate fi atins, însă, dacă viziunea ideologică a Partidului Național Liberal nu este dramatic actualizată: „Ceea ce a fost forța şi gloria liberalilor în trecut este că au fost partid

---

78 Drăghicescu, *Evoluția ideilor liberale*, p. 10.
79 *Ibid.*, p. 18.
80 Idem, *Partide politice şi clase sociale*, p. 11.
81 *Ibid.*, p. 14.

de avangardă; el [sic] nu mai poate să fie pe viitor ce a fost în trecut, dacă înțelege să fie un partid de ariergardă”.[82] Altfel spus, „Partidul liberal nu mai poate rămâne pur şi simplu liberal. Noțiunea de libertate trebuieşte imediat reîntregită cu noțiunea de dreptate. [...] Regimul burghez este în curs de evoluție către un regim democrato-social. Linia evoluției viitoare nu va fi nici a realității liberale burgheze, nici aceea a utopiei social-democrate, ci aceea a unui liberalism social, în care burghezia îşi va asocia, la puterea politică şi la conducerea economică a statului, proletariatul industrial organizat. [...] Evoluția socială, mersul inexorabil al vremii, cer ca partidul liberal să devie un partid socialist practic, adică liberal-socialist, ceva echivalent cu partidele radicale sau radical-socialiste sau social-reformiste din Occident”.[83]

Ultimele cuvinte sună puțin confuz. Ca şi gusturile literare ale lui Sanielevici, construcțiile politice ale lui Drăghicescu nu rezistă probei timpului şi cu siguranță nu se impun ca foarte strălucite nici măcar după standardele propriilor timpuri şi locuri. După cum pledoariile entuziaste pentru economie liberă ale celui dintâi trebuie evaluate cu referire la circumstanțele epocii, tot astfel proiectele bizare de reformă socială şi democratizare ale celui din urmă[84] pot fi apreciate doar prin raportare la întreaga confuzie ideologică a aceloraşi ani. E posibil să conchidem că nici economia manchesteriană şi nici politica statului bunăstării – chiar mai bine concepută decât în manifestele lui Drăghicescu – nu erau uşor accesibile elitei politice româneşti interbelice.

---

82 *Ibid.,* pp. 81-82.

83 *Ibid.*, pp. 83-84.

84 Vezi însă, pentru formula „socialismului liberal” în gândirea europeană a epocii: Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society. A Historical Argument*, University Park, Penns., The Pennsylvania State University Press, 1992, pp. 152-153; Stanislao G. Pugliese, *Carlo Roselli: Socialist Heretic and Anti-fascist Exile*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

Figuri de felul lui Sanielevici şi Drăghicescu ne vor reaminti întotdeauna, însă, despre nevoia de a apăra valorile libertăţii individuale şi ale democraţiei participative, chiar şi împotriva teribilelor presiuni ale modernizării periferice. Dacă unele dintre ideile lor sună naiv – şi cu siguranţă sună aşa prin comparaţie cu edificiile intelectuale impresionante clădite de marii maeştri ai modernismului interbelic în beneficiul contemporanilor bogaţi şi puternici –, ele ne dezvăluie o perspectivă revelatoare asupra moştenirii culturale a unei ţări contorsionate de confruntarea dintre obiectivul integrării în ansamblul economiei mondiale şi civilizaţiei moderne şi dezideratul fidelităţii faţă de principiile elementare ale moralităţii politice şi decenţei civice. Sub chipul unei încrederi optimiste şi contaminante în şansele românilor de a adopta modelul modernităţii occidentale, Eugen Lovinescu şi Ştefan Zeletin ne-au determinat, pentru multă vreme, să subscriem unor sociologii eronate ale modernizării şi unor evaluări greşite ale forţelor istorice active pe parcursul transformărilor sociale româneşti. Cum ne-au convins să recitim istoria culturală românească prin proprii lor ochi – aşa cum s-a procedat de atâtea ori –, ei ne-au blocat şi accesul la orice atitudine intelectuală din trecutul nostru ce nu putea fi încadrată în seducătoarele lor tablouri istorice. Din spatele pânzei unde Lovinescu şi Zeletin au zugrăvit o alegorie a progresului realizat sub oblăduirea unei elite politice cu mână de fier, „moderniştii antioligarhici” ai României precomuniste ne pot încă transmite un mesaj pătrunzător, rezonând cu credinţa noastră că libertatea şi justiţia pot fi promovate chiar şi sub imperiul urgenţei de a prinde din urmă un curent al istoriei planetare ce nu încetează să îşi amplifice viteza terifiantă.[85]

---

[85] Un titlu semnificativ: Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization: the Twentieth Century in Global Perspective*, New York, Oxford University Press, 1987. Trebuie să ţinem seama, însă, că practica de a sublinia astfel diferenţa

dintre Vest şi Rest este suspectă de a disimula reflexele aroganței colonialiste şi tiparele intelectuale ale metafizicii istorice: vezi, de exemplu, Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, New York, Scribner, 1951 [1931]; Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 2003 [1978]; Siep Stuurman, „The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative", în *History and Theory* 39: 1, 2000, pp. 144-166; Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 [2006].

Constantin Stere, populismul şi celelalte marxisme româneşti

Subiectele stângii şi marxismului ca părți ale istoriei româneşti pot fi înțelese în interdependență doar cu condiția de a percepe în prealabil diferența dintre cele două entități. Teoria marxistă a putut fi invocată în beneficiul unor poziții ideologice diverse. Capitolele anterioare ale cărții s-au referit la utilizarea sa, de către Ştefan Zeletin, în spiritul „marxismului legal" rusesc – el însuşi o versiune răsăriteană a „socialismului de catedră" german – şi cu mobilul elaborării unei argumentații proliberale, cu orientare de dreapta, în context local. Cu siguranță că această ipostază a marxismului nu a fost consacrată ca atare de canonul istoric național al domeniului. Acelaşi lucru este valabil pentru ipostaza sa populistă (din nou o încarnare românească a unei şcoli de gândire ruseşti, cu reverberații regionale). Clasat în mod obişnuit alături de sămănătorism ca o voce a tradiționalismului – în acelaşi fel cum Zeletin este aşezat alături de Lovinescu în calitate de oponent al tradiționalismului – poporanismul se cuvine recuperat ca o componentă importantă a stângii din România precomunistă. În formularea dată de Constantin Stere – principalul său teoretician –, el se mai prezintă şi ca o interpretare ingenioasă a sociologiei istorice marxiste, cu țeluri politice nesocialiste. Acționând ca o forță majoră în direcția democratizării la începutul secolului XX, pledoaria lui Stere avea să nutrească

O versiune anterioară a fost publicată în Constantin Stere, *Scrieri politice şi filozofice*, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, 2005, pp. 5-57.

apoi țărănismul interbelic, acesta din urmă întreținând raporturi confuze și inconsecvente cu marxismul dar asumându-și postura de segment principal al stângii locale, cu o pondere politică mai mare decât social-democrația și comunismul. Capitolul de față contribuie la elaborarea unei istorii a stângii în răspărul canonului plasând în centru figura lui Stere, curentul ideologic al populismului agrarian și problematica utilizărilor ideologice divergente românești ale viziunii lui Marx.

Vârste ale marxismului

Constantin Stere este un clasic al populismului est-european de la cumpăna secolelor XIX și XX. Altfel spus, îl putem prezenta nu doar ca pe o figură centrală a istoriei intelectuale românești, dar și ca pe un personaj reprezentativ al unei mișcări internaționale de idei. S-ar părea însă că tocmai această ultimă calitate îl îndepărtează pe Stere de preocupările noastre actuale și îi imprimă profilul atât de bine cunoscut al unui clasic invocat de obicei fără a fi citit și citit îndeobște fără a fi înțeles. „Populismul" este cu siguranță una dintre cele mai plurivalente noțiuni ale vocabularului politic, al cărei sens diferă după contextul unde este folosită. Limbajul curent, discursul public și practica academică actuală din România par să îi rezerve înțelesul unei atitudini politice prin care cultul fervent și sincer al „poporului" – însoțit eventual de accente naționaliste și tradiționaliste – este asociat cu manipularea sa demagogică. Acesta este cu siguranță unul dintre sensurile consacrate ale noțiunii, ce a căpătat expresie mai ales într-unul din cele două contexte principale ale carierei sale istorice, anume în

America Latină.[1] Tot acesta pare să fie şi conceptul unificator rezultat din unele încercări recente de definire a aceleiaşi noţiuni prin inventarierea atentă a manifestărilor sale pe arii temporale şi geografice cât mai largi.[2] Înţeles în acest fel, populismul a debutat ca o formă de identificare a elitelor intelectuale cu „poporul", jucând ca atare un rol important în geneza democraţiei;[3] într-o fază ulterioară, el s-a transformat într-un dublu pervers şi un parazit al democraţiei.[4] Am avea de-a face deci, prin excelenţă, cu o formă politică unde se manifestă limitele şi ambiguităţile teoriei şi practicii democratice a modernităţii. Dacă mai punem la socoteală „elitismul" instinctiv al lumii intelectuale est-europene după deceniile de „populism" programatic al comunismului, înţelegem uşor că prezentarea unui gânditor politic de acum un secol ca figura emblematică a variantei autohtone a populismului est-european nu este de natură să îl recomande pe autorul în cauză ca pe o referinţă de mare actualitate.

Pe lângă America de Sud – aceasta mai ales în perioada postbelică –, Europa Răsăriteană a ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea şi a începutului de secol XX a fost cealaltă regiune unde populismul a jucat un rol istoric pregnant şi a căpătat forme paradigmatice. Iar acel model teoretic al populismului elaborat cu precădere pe baza

---

1 Alistair Hennessy, „Latin America", în Ghiţă Ionescu, Ernest Gellner, eds., *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, London, Weindenfeld and Nicolson, 1970 [1969], pp. 28-61.

2 Guy Hermet, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique, XIXe-XXe siècle*, Paris, Fayard, 2001. Vezi şi Sorin Ioniţă, „În numele poporului. Scurtă analiză a populismului, ieri şi azi", în Alina Mungiu-Pippidi, coord., *Doctrine politice. Concepte universale şi realităţi româneşti*, Iaşi, Polirom, 1998, pp. 197-210.

3 Andreia Roman, *Le populisme quarante-huitard dans les principautés roumaines,* Bucarest, Les Éditions de la Fondation Culturelle Roumaine, 1999.

4 Daniel Barbu, *Şapte teme de politică românească,* Bucureşti, Antet, 1997, pp. 93-96.

exemplelor clasice est-europene se depărtează mult de accepțiunea curentă a termenului invocată mai sus. Acest model plasează populismul nu în categoria formelor de mobilizare politică, ci în cea a reacțiilor intelectuale față de modernizare, ce pot genera, în unele cazuri, curente ideologice şi mişcări politice. O parte a literaturii teoretice despre populism a fost construită tocmai pe baza acestei accepțiuni a termenului, folosit pentru a desemna familii intelectuale şi politice formate în contextul „societăților agrare ce se apropie de « pragul modernizării » [*developmental threshold*]", sau altfel spus al „întâlnirii dintre universul social al micului producător rural şi forțele mult mai puternice ale lumii industriale şi comerciale – de obicei capitaliste –, organizate în mari unități de producție".[5] Populismul este definit, astfel, ca „un curent de gândire care, de la începutul secolului al XIX-lea, s-a opus marilor concentrări de forțe productive, pledând cauza unui model de dezvoltare bazat pe întreprinderea individuală de mici dimensiuni, atât în industrie cât şi în agricultură".[6] Dacă este privit în acest fel, el trebuie să fie deosebit cu grijă de „celebrarea lumii țărăneşti", în manieră romantică,[7] mai ales atunci când aceasta din urmă este însoțită de „respingerea conştientă a industrializării, a urbanizării şi [...] a raționalității ştiințifice". O asemenea distincție este foarte importantă, căci „teoria economică şi socială a populismului veritabil nu respinge ideea progresului material şi creşterea bunăstării materiale, aşa cum o face o parte a gândirii romantice; ea

---

5 Peter Worsley, „The Concept of Populism", în Ghiță Ionescu, Ernest Gellner, eds., *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, London, Weindenfeld and Nicolson, 1970 [1969], pp. 241.

6 Gavin Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective. Populism, Nationalism and Industrialization*, sec. ed., London, Routledge, 1989, p. 19.

7 În acest fel este folosit termenul în lucrări ca Joseph Held, ed., *Populism in Eastern Europe. Racism, Nationalism and Society*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1996.

argumentează doar că aceste obiective pot fi atinse fără costurile implicate de industrializare şi urbanizare pe scară largă. Progresul [...] este considerat ca perfect compatibil cu conservarea unei structuri sociale şi economice în care micii producători agricoli – țăranii – şi nonagricoli – artizanii – dețin o pondere importantă în economie".[8]

Deşi a căpătat forme clasice în Europa de Est, viziunea populistă despre modernizare are o istorie mult mai amplă, din care ciclul est-european a reprezentat doar o secvență. Originile sale au fost occidentale, şi le putem descoperi în scrierile unor autori precum economistul şi istoricul elvețian J.C.L. Simonde de Sismondi, sau teoreticienii socialişti Robert Owen şi Pierre Joseph Proudhon, ori mai puțin cunoscuții socialişti „ricardieni" britanici Thomas Hodgskin, John Gray, William Thompson sau John Francis Bray.[9] În afara Occidentului, încercarea de a descoperi alternative ale modelului capitalist de dezvoltare economică a fost conjugată cu preocupările obsedante legate de relația dintre o societate înapoiată, agrară, şi sistemul capitalist internațional dominat de Occident. Europa de Est a fost prima regiune unde această temă a devenit unul dintre discursurile intelectuale dominante, iar în interiorul său Rusia a fost terenul privilegiat de formare a teoriei populiste a dezvoltării. Aici, „ideologia populismului [...] a reflectat nu numai problemele micilor producători confruntați cu presiunile producției capitaliste pe scară largă; ea a reflectat de asemenea şi problemele specifice ale unei țări agrare înapoiate, confruntată cu expansiunea economică a statelor capitaliste dezvoltate".[10]

---

8 Kitching, *Development and Underdevelopment*, pp. 2-3.

9 *Ibid.*, pp. 22-35.

10 Andrzej Walicki, „Russia", în Ghiță Ionescu, Ernest Gellner, eds., *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, London, Weindenfeld and Nicolson, 1970 [1969], pp. 76-77. Vezi şi Idem, *The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Pe parcursul primelor trei sferturi ale secolului al XIX-lea, elitele cultivate ale micilor țări din răsăritul Europei au fost absorbite de problema construcției statale şi naționale, pe fundalul Chestiunii Orientale şi al redistribuirii teritoriilor, populațiilor şi sferelor de influență între imperiile zonei.[11] În Rusia, supraviețuirea națională nu constituia o problemă. Acesta a fost cu siguranță un motiv pentru care centrele culturale ale giganticului imperiu au devenit un laborator al radicalismului politic, unde „intelighenția" traducea temele iluminismului, romantismului, liberalismului sau socialismului occidental în idiomuri locale, adaptându-le după configurația socială specifică şi prioritățile diferite ale zonei. „Cultura revoluționară" formată în acest fel, prin migrația ideilor occidentale spre estul extrem al continentului şi reinterpretarea lor în mediul politic şi ideologic rusesc, avea să îşi dovedească în foarte scurt timp o vocație internațională şi „regională", dincolo de granițele Rusiei. În ultimul pătrar al veacului, după ce structura politică a Europei Est-Centrale s-a stabilizat, temporar, în urma Războiului Crimeei de la 1854-1856 şi apoi a Congresului de la Berlin din 1878, micile culturi naționale ale regiunii au devenit mai receptive la provocarea ideilor liberale, democratice şi socialiste pe care până atunci le asimilaseră, cel mai adesea, ca pe nişte derivate ale programului de emancipare națională. Diversele „partide naționale" ale epocii revoluției de la 1848 se scindaseră în deceniile următoare, iar o parte dintre revoluționarii entuziaşti ai perioadei îşi construiau o nouă identitate în fotoliile instituțiilor politice şi ale maşinăriilor birocratice a căror dezvoltare însoțise victoria, totală sau parțială, în lupta pentru autonomie sau independență statală. Izbânda „revoluției naționale" crea acum un teren pe care puteau încolți speranțele şi planurile unor viitoare revoluții sociale, iar stavilele ce stăteau în calea acestui al

---

[11] Alan Palmer, *The Lands between: a History of East-Central Europe since the Congress of Vienna*, New York, Macmillan, 1970.

doilea val al emancipării nu mai erau stăpânirile imperiale străine, ci aşezămintele politice interne nou instituite sau „refasonate” după model occidental – deşi în unele cazuri, cum ar fi Polonia sau Cehia, ordinea politică şi socială locală era încă inseparabilă de cea imperială. Pe acest teren s-a revărsat înspre vest, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, cultura revoluţionară rusă, ca un reflux parţial al valului ideologic ce se propagase dinspre Occident spre Răsărit la începutul aceluiaşi secol.

La vremea când avea loc acest reflux ideologic, populismul era o piesă centrală a culturii revoluţionare la care mă refer. Pe sol rusesc, preocuparea iniţială a populiştilor occidentali de a descoperi alternative ale dezvoltării capitaliste se transformase în viziunea unei alternative a evoluţiei spre lumea socialistă. Convinşi de îndreptăţirea ţelurilor socialiste – dacă nu neapărat de inevitabilitatea tranziţiei spre socialism – populiştii ruşi erau totodată convinşi că „înapoierea” rusească poseda propriile virtuţi, pe care un militant politic avea datoria să le exploateze pentru a uşura zămislirea orânduirii socialiste. Configuraţia socială de natură să transforme arhaica lume rusească într-o trambulină spre stadiul cel mai înalt de dezvoltare a societăţii era cea a *obşcinei*, sau a comunităţii ţărăneşti unde cea mai mare parte a terenului şi a inventarului agricol erau deţinute în proprietate colectivă. Structurile satului devălmaş, împreună cu morala comunitaristă corespunzătoare, ofereau deci o cale de acces directă şi privilegiată spre socialism, pe care Rusia o putea urma, fără a mai înfrunta ororile capitalismului.[12]

Tema satului comunitar, ca o formă socială specific rusească, ce putea pune Rusia la adăpost de ravagiile capitalismului, nu a fost o invenţie a populiştilor. Înainte ca aceştia să o asocieze cu o viziune a viitorului socialist, aceeaşi idee a fost încorporată în cadrele utopiei regresive a

---

[12] Kitching, *Development and Underdevelopment*, pp. 35-45.

slavofilismului. Naționalismul conservator al primei jumătăți a secolului al XIX-lea a văzut *obşcina* ca pe un depozitar al valorilor comunității organice tradiționale rusești, superioară ansamblului cultural ce susținea societatea materialistă occidentală.[13] Împreună cu alte idei referitoare la „calea specifică” de dezvoltare a Rusiei, tema satului devălmaş a migrat apoi dinspre dreapta tradiționalistă înspre stânga revoluționară. Gândirea lui Alexandr Herzen a fost puntea de legătură dintre cele două etape ale carierei intelectuale a *obşcinei*, ca temă de reflecție politică şi socială. Dezamăgit de Occident şi ca atare depărtându-se de tabăra „occidentaliştilor” ruşi, fără a adopta însă poziția rivalilor slavofili ai acestora, Herzen a crezut că poate distinge o „a treia cale” de dezvoltare a cărei traiectorie vag definită a văzut-o ca strâns legată de instituțiile satului devălmaş.[14]

Populismul rus s-a dezvoltat în deceniile ce au urmat, în continuitatea „socialismului rusesc” al lui Herzen. El a dominat deceniile şapte, opt şi nouă – perioada ce a urmat eliberării şerbilor de la 1861 –, deopotrivă ca tip de gândire social-politică şi ca modalitate de acțiune politică şi contestatară.[15] În cea de-a doua ipostază, populismul a generat marea mişcare a „mersului la popor” de la 1873-1875

---

13 *Ibid.*, pp. 145-153; Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought*, transl. by Hilda Andrews-Rusiecka, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989 [1975]. Slavofilismul a fost doar una dintre varietățile de conservatorism rusesc, şi nu neapărat cea mai reprezentativă: vezi Richard Pipes, *Russian Conservatism and Its Citics: a Study in Political Culture*, New Haven, Yale University Press, 2005.

14 Kitching, *Development and Underdevelopment*, pp.145-148.

15 Pentru istoria mişcărilor politice de orientare populistă din Rusia vezi Franco Venturi, *Roots of Revolution: a History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, transl. by Francis Haskell, rev. ed., London, Phoenix Press, 2001 [1960].

a intelighenției ruse, menită să refacă legătura acesteia cu țărănimea de care se simțea separată atât în virtutea barierelor sociale cât şi prin cultura sa occidentală.[16] Practic toate mişcările revoluționare ale epocii au gravitat în jurul nucleului ideologic al populismului sau „narodnicismului", ce conjuga „dragostea pentru popor" cu oroarea față de perspectivele dezvoltării de tip industrial şi capitalist. Aceleaşi mişcări revoluționare au adoptat uneori tactici teroriste, culminând cu asasinarea țarului Alexandru II în 1881.[17]

Pe versantul teoriei sociale şi al strategiei de dezvoltare economică, populismul s-a cristalizat prin încorporarea treptată şi interpretarea creatoare a gândirii marxiste. Relația foarte strânsă dintre marxism şi populism, în cultura rusă, a comportat deopotrivă o interpenetrare reciprocă şi un dialog polemic. Populismul s-a autodefinit ca o traducere fidelă a marxismului pentru uzul societății agrare ruseşti. Până în anii 1890, autorii pe care îi încadrăm astăzi în curentul de gândire socială al populismului au reprezentat vocea autorizată a marxismului în marele imperiu răsăritean, ba chiar singura voce semnificativă a teoriei marxiste locale. În acelaşi timp, dacă populiştii au avut conştiința apartenenței lor la marea familie a marxismului european, marxiştii unei alte generații de gânditorii ruşi au conturat retrospectiv, printr-o departajare

---

16 Pentru caracteristicile sociale ale intelighenției ruseşti vezi Richard Pipes, ed., *The Russian Intelligentsia*, New York, Columbia University Press, 1961. Alte repere comparative: Aleksander Gella, „The Life and Death of the Old Polish Intelligentsia", în *Slavic Review* 30: 1, 1971, pp. 1-27; P. Mackridge, „The Greek Intelligentsia, 1780-1830: a Balkan Perspective", în Richard Clogg, ed., *Balkan Society in the Age of Greek Independence*, London, Macmillan, 1981, pp. 63-84.

17 Venturi, *Roots of Revolution*, pp. 709-720; vezi şi Richard Pipes, *Russia under the Old Regime*, New York, Charles Scribner's Sons, 1974, pp. 297-305; J.N. Westwood, *Endurance and Endeavour. Russian History, 1812-1986*, third. ed., Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 72-86.

polemică, imaginea de grup a curentului populist, impunând în conştiinţa publicului chiar termenul prin care îl desemnăm. Revendicând, din nou, o interpretare „corectă” şi autentică a marxismului, ei le-au aplicat „falşilor” marxişti ai epocii anterioare eticheta depreciativă de „populişti”, menită să le sublinieze deopotrivă utopismul şi „deviaţionismul” doctrinar.[18] Trebuie sa reţinem, deci, că „populismul, ca ideologie, a fost nu numai definit dar, într-un anume sens, chiar adus pe lume de către marxism”, cu alte cuvinte că „fără componenta marxistă el ar fi fost ceva foarte diferit”. Ca atare, „marxismul trebuie să fie recunoscut ca principalul cadru de referinţă pentru o înţelegere adecvată a filozofiei sociale a populismului clasic”, iar „populismul clasic, la rândul său, trebuie să fie recunoscut ca unul dintre cele mai importante capitole într-o istorie amplu concepută a receptării marxismului în lume”.[19]

Scriind la vremea când persistenta „problemă agrară” a Europei Răsăritene[20] era abordată prin terapia programului economic al stalinismului, unul dintre primii istorici ai gândirii agrariene est-europene privea în urmă, spre populismul anterior Primului Război Mondial şi ţărănismul epocii interbelice, ca spre o mare şansă ratată de rezolvare a dilemei economice a înapoierii prin mijloace capabile să ţină seama de costurile suferinţei umane. Economistul şi sociologul englez David Mitrany, originar din România, prezenta programul de modernizare al comunismului, bazat

---

18 Richard Pipes, „*Narodnichestvo*: a Semantic Inquiry”, în *Slavic Review* 23: 3, 1964, pp. 441-458.

19 Walicki, „Russia”, p. 76.

20 Pentru originile problemei agrare în Europa de Est şi România: Doreen Warriner, „Some Controversial Issues in the History of Agrarian Europe”, în *The Slavonic and East European Review* 32: 78, 1953, pp. 168-186; Jerome Blum, „The Rise of Serfdom in Eastern Europe”, în *The American Historical Review* 62: 4, 1957, pp. 807-836; Daniel Chirot, *Social Change in a Peripheral Society. The Creation of a Balkan Colony*, New York, Academic Press, 1976.

pe colectivizare şi industrializare accelerată prin exploatarea economiei agrare, ca pe produsul unui dogmatism teoretic insensibil la circumstanțele economice şi sociale ale zonei. Prin contrast, populismul, împreună cu continuatorul său țărănismul, apărea ca un răspuns pragmatic la provocările specifice ale modernizării est-europene, apt să genereze o strategie viabilă de ajustare a regiunii la ansamblul economiei mondiale. Autorul observa cu ironie cum critica viziunii marxiste de inspirație sovietică asupra chestiunii agrare fusese anticipată, cu decenii în urmă, de mişcări politice animate chiar de suflul revoluționar al marxismului şi de gânditori ce se foloseau tocmai de categoriile de analiză ale acestuia.[21]

Pentru Mitrany, populismul rusesc şi est-european trebuie înțeles ca o consecință finală a unei crize interne a teoriei marxiste, provocată de ambiguitatea constitutivă a acesteia în privința problemei țărăneşti. Conceput ca o teorie a tranziției de la capitalism la socialism, marxismul a manifestat de la început o tendință de a neglija țărănimea, pe care a prezentat-o ca pe un vestigiu al trecutului, o categorie socială incertă ce stă la jumătatea distanței dintre proletariat şi burghezie şi de aceea nu poate să joace un rol bine determinat în revoluția menită să pună capăt ordinii capitaliste. Pe urmele economiei clasice engleze, Marx a considerat că țărănimea – clasa micilor producători agricoli independenți – era sortită unei dezintegrări iminente, ca victimă a legilor de fier ale concentrării producției capitaliste. Către sfârşitul secolului al XIX-lea, marxiştii occidentali descoperă treptat că această predicție întârzie să se îndeplinească, iar partidele socialiste din mai multe țări realizează că au nevoie de sprijinul electoral al unei țărănimi ce se încăpățânează să supraviețuiască. Ca atare, chestiunea țărănească a devenit una dintre principalele

[21] David Mitrany, *Marx against the Peasant. A Study in Social Dogmatism*, New York, Collier Books, 1961 [1951].

surse de polemici în cadrul Internaţionalei a II-a şi un subiect predilect al „revizionismului" reprezentat de gânditori precum Eduard Bernstein sau Eduard David. În cele din urmă, atât revizioniştii cât şi marxiştii „ortodocşi" au trebuit să accepte că alternativa cu care se confruntau era aceea dintre „un socialism modificat pentru a ține cont de țărănime sau, fără țărănime, nici un fel de socialism. În măsura în care doreau să rămână socialişti ei trebuiau să îşi tempereze zelul teoretic marxist".[22]

Transplantată în răsăritul continentului, dilema cu care se confruntau marxiştii occidentali a dat naştere doctrinei populiste. Căci, spune Mitrany, „dacă această chestiune era destul de clară în țări precum Germania şi Franța, ea nu putea decât să devină evidentă în societățile predominant țărăneşti ale Europei de Est. Atunci când călătoreşti către Răsărit, vezi cum fabricile se împuținează iar gospodăriile agricole se înmulțesc, până când agricultura ajunge să domine aproape fără rival pe marile câmpii ale Rusiei. Revolta împotriva marxismului a urmat întocmai această variație în structura economică. Ea s-a propagat către Răsărit în valuri tot mai înalte până când a lovit țărmurile Rusiei; acolo a întâlnit intensele curente locale, iar apele s-au întors transformate, aproape de nerecunoscut, sub forma populismului, şi aşa s-au revărsat asupra societăților țărăneşti învecinate". Dacă la prima vedere doctrinele marxistă şi populistă sunt foarte diferite, în realitate „cea din urmă s-a inspirat în bună măsură de la cea dintâi", ea fiind în plus „purtată pe marele val al radicalismului generat de socialismul marxist". Aşa se face că „putem rezuma acest capitol din istoria gândirii sociale printr-un paradox: nimeni altul decât marxismul a fost cel care, cu mulți ani în urmă, a condamnat experimentul social marxist întreprins acum de bolşevism".[23]

---

[22] *Ibid.*, p. 51.

[23] *Ibid.*, loc. cit.

Populismul est-european a fost deci, după Mitrany, doar expresia deplină a perplexității marxiste în fața problemei agrare, acutizată în mediul predominant agrar al regiunii. Alți autori preferă să prezinte teoria populistă mai degrabă ca pe o degenerare a marxismului în mediul cultural al Rusiei, unde „socialismul occidental [...] s-a îngemănat cu sistemul de valori ale lumii agrare, care celebrează munca plugarului şi resping ca păcătoase activitățile ce nu sunt legate direct de cultivarea țărânei", acoperind deci cu „oprobriu comerțul şi întreprinderile industriale".[24] Dar majoritatea preferă să sublinieze „forța generatoare a gândirii lui Marx", sau „caracterul proteic al marxismului" care, „folosit ca instrument de analiză şi critică socială" în contexte istorice diferite, „a dat naştere unei mari varietăți de explicații teoretice şi strategii politice".[25] Populismul rusesc este descris, în acest fel, ca nimic altceva decât una dintre şcolile de gândire marxistă, ce a precedat în timp „marxismul ortodox". În ciuda opiniei comune, moştenite din epocă, potrivit căreia „populismul a fost o reacție împotriva marxismului şi nu o versiune de marxism",[26] relația dintre cele două viziuni teoretice ce s-au situat pe poziții reciproc polemice trebuie înțeleasă deci după cum urmează: „Nu trebuie să facem o distincție între « populism » şi « marxism », ci între două generații, chiar facțiuni, în interiorul marxismului. Gânditorii primei generații [...] s-au considerat marxişti, separând însă doctrinele economice ale lui Marx de filozofia marxistă a istoriei, acceptându-le pe

---

[24] Alexander Gerschenkron, „Economic Development in Russian Intellectual History of the Nineteenth Century", în *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976 [1962], pp. 184-185.

[25] Michael Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea and Rumanian Marxism", in *The Slavonic and East European Review* 55: 1, 1977, p. 64.

[26] Idem, „Constantin Stere and Rumanian Populism", in *The Slavonic and East European Review* 53: 131, 1975, p. 249.

cele dintâi şi respingând-o pe cea din urmă”. Ei l-au citit pe Marx „nu ca pe filozoful materialismului istoric ci ca pe analistul economic al societăţii capitaliste. Formaţi în tradiţia voluntarismului etic, a cooperării sociale şi a acţiunii directe, [ei] s-au despărţit de ideile lui Marx referitoare la inevitabilitatea istorică, lupta de clasă şi strategia politică revoluţionară. În acelaşi timp, au degajat din scrierile marxiste conţinutul lor economic, încrezători că acesta putea da cheia pentru a înţelege şi a depăşi problema înapoierii ruseşti. Iar în tabloul marxist al capitalismului, ei au descoperit cadrul conceptual ce le-a dat posibilitatea de a traduce ideea tradiţională despre destinul istoric special al Rusiei într-o convingătoare teorie a dezvoltării economice. Cunoscută sub numele de doctrina « căii speciale » de dezvoltare, ea susţinea că Rusia nu va cunoaşte industrializarea capitalistă asemeni Europei occidentale, ci va urma o altă cale de dezvoltare economică, aceasta din urmă culminând, la fel ca şi corespondentul său occidental, cu formarea societăţii socialiste”.[27]

Disocierea făcută de autorii populişti între determinismul istoric al marxismului şi analiza economică marxistă a capitalismului a fost posibilă, deci, datorită eticii voluntariste adoptate de ei. Pe urmele lui Herzen, gânditori ca Nikolai Cernîşevski, Nikolai Mihailovski sau Piotr Lavrov au dezvoltat acest nucleu filozofic al populismului,[28] ce a oferit un fundament pentru adaptarea teoriei sociale marxiste la comandamentele structurii sociale şi economice ruseşti. În continuarea acestor autori, din ale căror scrieri s-a nutrit şi narodnicismul revoluţionar, Vladimir Voronţov şi Nikolai Danielson (Nicolas On) au dezvoltat, în anii 1880 şi la începutul

---

[27] *Ibid.*, p. 248.

[28] Walicki, *The Controversy over Capitalism*, pp. 29-131; Kitch, „Constantin Stere”. Vezi şi James H. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism*, Oxford, Claredon Press, 1958.

deceniului următor, teoria populistă a dezvoltării economice.[29] Aceasta deducea, din chiar analiza atentă a scrierilor marxiste, imposibilitatea industrializării capitaliste a Rusiei.

Voronțov şi Danielson argumentau că, pentru a se dezvolta, industria capitalistă necesită ample piețe de desfacere. Piețele externe sunt acaparate însă de produsele economiilor dezvoltate ale Occidentului, iar industria rusească nu poate spera să le recupereze. Limitată la piața internă, ea se vede confruntată, însă, cu capacitatea restrânsă de cumpărare a masei de consumatori țărani, precum şi, din nou, cu o competiție din partea mărfurilor importate occidentale, obținute cu o productivitate mai mare, de calitate înaltă şi la prețuri de desfacere scăzute. Industria rusească nu poate intra în competiție decât pe baza sprijinului guvernamental, ce se manifestă prin subvenții alocate sectorului industrial pe seama exploatării țărănimii prin fiscalitate, precum şi prin tarife protecționiste împotriva produselor străine, ce ajung astfel cu prețuri mai ridicate la consumatorii locali. Această politică economică, pe care guvernele ruseşti au început să o aplice în speranța de a putea reduce decalajul de dezvoltare al țării față de Occident, are efectul pervers de a agrava starea de sărăcie a populației țărăneşti, de unde decurge scăderea şi mai accentuată a puterii sale de cumpărare şi, deci, îngustarea pieței de desfacere locale. Rezultatul este un cerc vicios, eforturile de industrializare autosubminându-se prin pauperizarea consumatorilor. Aceleaşi eforturi futile de dezvoltare a unui capitalism industrial local afectează negativ populația prin distrugerea industriei artizanale din mediul rural, ce funcționase până atunci ca o anexă a economiei agrare. Iar dacă Rusia încearcă în van să intre în faza capitalismului industrial, ea îşi compromite prin această încercare şi speranțele de a-şi putea învinge vreodată handicapurile de

---

[29] O prezentare detaliată în Arthur P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

dezvoltare pe calea socialismului: aceasta pentru că, fie şi în formele inautentice adoptate pe teren rusesc, „sectorul capitalist” al economiei funcționează în aşa fel încât să ducă la dizolvarea *obşcinei* şi, deci, la falimentarea „sectorului popular” al vieții economice, ce este penetrat de capitalism. Cei doi economişti ai populismului se considerau deci îndreptățiți să concluzioneze, pe baza acestei analize, că spiritul marxismului poate fi conservat, în condițiile specifice ale Rusiei, doar cu prețul unei adaptări creatoare a gândirii lui Marx. Rusia poate progresa către socialism doar dacă evită traiectoria de evoluție a Occidentului: industriile grele, în special cele extractive, trebuie menținute în limite strict necesare şi naționalizate; industriile uşoare trebuie dezvoltate în funcție de necesitățile economiei agrare; iar cea din urmă trebuie să se dezvolte prin consolidarea *obşcinei* şi nu prin dizolvarea ei. Dacă este nevoie ca un act politic revoluționar să fie întreprins cu scopul de a asigura tranziția Rusiei spre socialism, atunci acesta trebuie să fie îndreptat împotriva politicii guvernamentale de încurajare a capitalismului autohton: „Până în anii 1890, intelectualii ruşi au privit marxismul ca pe o teorie economică, potrivit căreia societatea socialistă poate fi construită printr-o revoluție politică menită să stopeze dezvoltarea capitalistă”.[30]

Aripa „sociologică” a gândirii populiste a adoptat postura cea mai „reformistă”, în interiorul aceleiaşi grupări intelectuale. Prin Voronțov şi Danielson, populismul se desparte de atmosfera revoluționară a epocii „mersului spre popor”, găsindu-şi vocația unui program de dezvoltare ce caută să împingă Rusia spre socialism pe calea paşnică a reformei sociale şi economice. În această întruchipare, populismul agrar apare ca un corespondent răsăritean al revizionismului marxist din Occident, pe care îl anticipează cronologic. Constatând că previziunile lui Marx referitoare la adâncirea polarizării sociale, la pauperizarea proletariatului

---

[30] Kitch, „Constantin Stere”, p. 252.

industrial şi la dispariția țărănimii independente nu se îndeplineau, Eduard Bernstein va argumenta, într-un şir de scrieri apărute în anii 1890, că partidele socialiste nu mai trebuiau să aştepte ca ordinea capitalistă să intre într-o criză iremediabilă prin crearea unor condiții revoluționare de natură să declanşeze revoluția comunistă. Dimpotrivă, evoluțiile sociale în curs indicau ca dezirabilă calea cooperării cu instituțiile şi forțele politice ale lumii burgheze, în cadrul parlamentar existent, în vederea unei evoluții treptate către socialism.[31] Constatând că previziunile marxiste referitoare la dezvoltarea universală a capitalismului nu se îndeplinesc, în Rusia, chiar din cauza dinamicii capitalismului mondial căruia Marx îi descrisese anatomia, populiştii ruşi ajunseseră şi ei, cu câțiva ani înainte, la concluzia unei necesare căi de evoluție reformiste către socialism, prin exploatarea „economiei populare” bazate pe *obşcină*.

Dacă argumentația bernsteiniană şi cea populistă sunt complementare, replicile pe care ele le vor primi se vor dovedi la fel de consonante. În Occident, versiunea „ortodoxă” a marxismului, articulată de Karl Kautsky şi adoptată ca un crez oficial de Internaționala a II-a, a apărat concepția lui Marx despre evoluția ireversibilă a sistemului capitalist înspre momentul unei crize ce va face răsturnarea sa prin mijloace revoluționare la fel de inevitabilă. Respingând revizionismul de pe aceste poziții, Kautsky a argumentat în favoarea adoptării integrale a schemei marxiste de evoluție istorică. Din aceleaşi motive, el a rămas însă întotdeauna nu mai puțin convins de faptul că revoluția socialistă nu se poate declanşa decât într-o societate ce a parcurs întregul ciclu de evoluție al capitalismului şi unde contradicțiile specifice acestuia şi-au făcut simțite efectele.[32] Târziu, în

---

31 George Lichtheim, *Marxism. An Historical and Critical Study*, sec. ed., New York, Praeger, 1965, pp. 278-300.

32 *Ibidem*, pp. 259-277. Vezi şi Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford, Stanford University Press, 1995,

perioada interbelică, el va condamna revoluția bolşevică, ce încerca să precipite fazele istorice, la fel de hotărât cum criticase şi revizionismul reformist cu decenii în urmă.[33] Dacă marxismul bernsteinian şi-a găsit un echivalent rusesc în persoana narodnicilor reformişti ca Voronțov şi Danielson, tot astfel marxismul kautskyan a avut un corespondent, în Rusia, în persoana lui Gheorghi Plehanov. Asemeni liderului occidental al social-democrației germane şi al Internaționalei a II-a, Plehanov a apărat caracterul inexorabil al legilor marxiste de evoluție a societății: Rusia nu poate ocoli destinul capitalismului, după cum nu îl va putea evita nici pe acela al revoluției socialiste.[34] Despărțindu-se de marxismul populist prin a argumenta că evoluția societății ruse pe calea capitalismului era de neocolit, acelaşi autor a respins şi proiectul bolşevic de „comprimare" a fazelor revoluționare şi de trecere la socialism înainte de maturizarea sistemului capitalist: impusă în condițiile unei societăți agrare cu reziduuri feudale, „dictatura proletariatului" va avea ca rezultat o teribilă reeditare a „despotismului asiatic" şi o replică modernă a imperiului incaş.[35]

Plehanov a fost liderul intelectual al marxismului rusesc după declinul populismului. În polemica sa

---

pp. 208-227; Dick Geary, „The Second International: Socialism and Social Democracy", în Terence Ball, Richard Bellamy, eds., *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 219-238.

33 François Furet, *Trecutul unei iluzii. Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, trad. de Emanoil Marcu şi Vlad Russo, Bucureşti, Humanitas, 1996, pp. 95-100.

34 Samuel H. Baron, *Plekhanov: the Father of Russian Marxism*, Stanford, Stanford University Press, 1963. Vezi şi Richard Wortman, *The Crisis of Russian Populism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

35 Această temă va fi ulterior redescoperită în Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1957.

împotriva narodnicilor, el nu a fost, însă, singura voce importantă. „Marxistul legal” Piotr Struve şi viitorul lider al bolşevismului, Lenin, l-au secondat în această luptă împotriva a ceea ce au considerat, împreună, a fi o nefastă erezie teoretică. Folosindu-se chiar de datele statistice pe care le adunaseră, pentru a-şi sprijini propriile vederi, autorii populişti, ei au descoperit ca pe un adevăr indiscutabil faptul că procesul de penetrare a lumii ruseşti de către economia capitalistă era deja într-un stadiu prea avansat pentru a mai putea fi oprită: „Producătorii rurali fuseseră deja separați de mijloacele de producție, meşteşugarii rurali erau treptat transformați în muncitori salariați, rețeaua feroviară crea o piață capitalistă a produselor agricole iar sistemul producției de fabrică se extindea în lumea urbană”.[36] În fața acestor evidențe – şi prin raportare la tezele fundamentale ale socialismului ştiințific –, credința populiştilor după care Rusia putea urma propria sa traiectorie de evoluție spre socialism apărea ca o reeditare a socialismului „utopic”, premarxist: „Ambele grupări intelectuale credeau că evoluția istorică poate fi modelată după capriciile voinței umane şi că propensiunea către cooperare socială este mai puternică decât cea către conflictul de clasă”.[37] Ca atare, „Struve, Plehanov şi Lenin au subliniat tezele filozofiei istorice de ansamblu a marxismului, considerând că, aşa cum este descrisă de Marx, dezvoltarea capitalistă a Europei Occidentale relevă nişte legi de evoluție a societății cu aplicabilitate universală”. În anii ce au urmat, „acuzându-se una pe cealaltă de pseudomarxism, cele două grupări şi-au desfăşurat analizele sociale în cadrele teoretice ale economiei politice marxiste”. Deşi aproape întreaga literatură istorică a preluat terminologia constituită în contextul polemicilor de la sfârşitul veacului al XIX-lea, vorbind deci despre „populişti” şi „marxişti” ca despre două tabere ideologice

---

[36] Kitch, „Constantin Stere”, p. 253.
[37] *Ibid.*, loc. cit.

total diferite, „trebuie să ținem cont de faptul că, în realitate, sistemele de idei promovate de cele două grupări nu au reprezentat decât două versiuni ale marxismului ce pot ridica pretenții egal îndreptățite de autenticitate”.[38]

Decurgând dintr-o adaptare a marxismului la cerințele structurii sociale şi economice ale Rusiei, doctrina populistă a găsit ecou în țările Europei Est-Centrale, care prezentau o configurație socială asemănătoare. Acelaşi tip de provocări au condus, aici, la reacții intelectuale similare şi la dezbateri teoretice înrudite. Cuplul marxism-populism poate fi regăsit, cu variații specifice, în toate țările regiunii, iar argumentele ce s-au confruntat în contextele tuturor variantelor naționale ale acestei clasice dispute s-au repetat şi ele în bună măsură, parțial ca urmare a influențelor ruseşti, dar şi prin redescoperirea aceloraşi idei în medii intelectuale diferite dar supuse aceloraşi presiuni sociale. Excepții parțiale de la această regulă au fost teritoriile cehe ale Imperiului Habsburgic şi Ungaria. În primul caz, atât marxismul cât şi populismul au avut origini germano-austriece, nu ruseşti.[39] În cel de-al doilea, gândirea marxistă a evoluat, de asemenea, pe făgaşul mai larg al socialismului austriac şi a deținut întotdeauna o pondere foarte mare în perimetrul stângii politice.[40] Formele de populism existente aici – cu o influență mai redusă – au provenit însă din Rusia.[41] În toate celelalte țări ale zonei, aşa cum am mai

---

38 *Ibid.*, p. 254.

39 Anthony Palacek, „The Rise and Fall of the Czech Agrarian Party”, in *East European Quarterly* 5: 2, 1971, pp. 177-201.

40 Andrew C. Janos, *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825-1945*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 182-190.

41 Idem, „The Agrarian Opposition at the National Congress of Councils: Agrarian Radicalism in the Hungarian Soviet Republic”, în Andrew C. Janos, William Slottman, eds., *Revolution in Perspective: Essays on the Hungarian Soviet Republic of 1919*, Berkeley, University of California Press, 1971, pp. 85-108; Peter Brock, „Tolstoyism and the Hungarian Peasant”, în *The Slavonic and East European Review* 58: 3, 1980, pp. 345-369.

spus, cultura revoluționară de stânga a fost puternic îndatorată surselor ruseşti. În Polonia şi în Serbia, ideile populiste au pătruns într-o etapă foarte timpurie, iar viziunea marxistă s-a decantat treptat, la fel ca şi în Rusia.[42] În Bulgaria, unde influența rusească a fost cea mai puternică, cele două familii intelectuale au prins rădăcini cam în acelaşi timp.[43] În România, cele două ideologii şi-au purtat dialogul polemic într-o manieră specifică, datorată în bună măsură unor accidente istorice.

Căi de dezvoltare

Marxismul rusesc a fost deci turnat inițial în tiparul populismului, din albia căruia s-a disociat apoi, printr-o departajare critică. În România, gândirea marxistă nu a urmat întru totul această succesiune a etapelor de evoluție.[44] Constantin Stere, întemeietorul şcolii populiste şi

---

42 Traian Stoianovich, „The Pattern of Serbian Intellectual Evolution, 1830-1880”, în *Comparative Studies in Society and History* 1: 3, 1959, pp. 242-272; K.J. Cottam, „Boleslaw Limanovski, a Polish Theoretician of Agrarian Populism”, în *The Slavonic and East European Review* 51: 122, 1973, pp. 58-74.

43 Vivian Pinto, „The Civic and Aesthetic Ideals of the Bulgarian *Narodnik* Writers”, în *The Slavonic an East European Review* 32: 79, 1954, pp. 344-366; Marin Pundeff, „Marxism in Bulgaria before 1891”, în *Slavic Review* 30: 3, 1971, pp. 523-550.

44 Pentru prezentări mai vechi ale dialogului dintre marxism şi populism în România vezi Valeriu Ciobanu, *Poporanismul: geneză, evoluție, ideologie*, Bucureşti, Tipografia „Bucovina” I.E. Toronțiu, 1946; Z. Ornea, *Poporanismul*, Bucureşti, Minerva, 1972; Idem, *Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea*, Bucureşti, Cartea Românească, 1982; Ştefania Mihăilescu, *Poporanismul şi mişcarea socialistă din România*, Bucureşti, Ed. Politică, 1988; Sorin Alexandrescu; „Populism şi burghezie: România la începutul secolului XX”, în *Privind înapoi, modernitatea*, trad. de Mirela Adăscăliței et al., Bucureşti, Univers, 1999, pp. 91-124.

principalul său teoretician, s-a stabilit în țară la 1892.[45] Originar din mica boierime basarabeană, el participase, în deceniul anterior, la mişcarea revoluționară rusă, fiind deportat pentru aceasta vreme de câțiva ani în Siberia. Refugiindu-se apoi în România şi stabilindu-se la Iaşi, el s-a alăturat de la început cercurilor socialiste locale. În cadrul lor, Stere a formulat, în anii 1893-1895, rudimentele viziunii sale inspirate din narodnicismul rusesc. La acea vreme însă, exista deja în România un partid politic socialist – Partidul Social Democrat al Muncitorilor din România a fost înființat la 1893 –, al cărui principal teoretician, Constantin Dobrogeanu-Gherea, adoptase deja o poziție analoagă celei a „marxismului ortodox" ce se definise, în Rusia, tocmai prin opoziție față de populism. Originar dintr-o familie evreiască din Ucraina şi purtând numele real de Salomon (apoi Konstantin) Katz, Gherea se stabilise în România cu peste un deceniu înaintea lui Stere, în 1875.[46] Activitatea sa publicistică debutează la începutul anilor 1880, iar în 1884-1886 el îşi publică primele piese importante: „Karl Marx şi economiştii noştri"[47] şi „Ce vor socialiştii români?".[48] Deşi urmele unor opinii populiste pot fi detectate vag în aceste scrieri, şi deşi autorul lor se inițiase în marxism, în Rusia, în albia narodnicismului revoluționar al anilor 1870, textele respective marchează conversiunea decisă a lui Gherea către o poziție foarte asemănătoare celei plehanoviste. Nu este vorba însă despre o influență exercitată de Plehanov

---

45 Z. Ornea, *Viața lui C. Stere*, Bucureşti, Cartea Românească, vol. 1-2, 1989, 1991.

46 Idem, *Viața lui C. Dobrogeanu-Gherea*, Bucureşti, Cartea Românească, 1983.

47 Constantin Dobrogeanu-Gherea, „Karl Marx şi economiştii noştri" [1884], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puțuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 1, 1976, pp. 40-164.

48 Idem, „Ce vor socialiştii români? Expunerea socialismului ştiințific şi programul socialist" [1886], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puțuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 2, 1976, pp. 7-126.

asupra sa, ci de evoluția paralelă şi independentă a celor doi gânditori către idei foarte înrudite.

Stere îşi aduce deci convingerile populiste în mijlocul unui grup de opinie dominat deja de şcoala marxistă adversă. Din acest motiv, pledoaria sa ia de la bun început forma unei polemici cu socialismul „oficial”, cu scopul de a revendica o interpretare corectă a comandamentelor activității revoluționare în mediul social şi politic românesc. Ciclul de articole „Din notițele unui observator ipocondric (un foileton social)” – publicat în suplimentul literar al ziarului *Adevărul* în 1893 – ilustrează această etapă a publicisticii lui Stere,[49] iar seria de trei texte reunite sub titlul „Încercări filozofice”, redactate în Rusia, în perioada deportării din Siberia, dar publicate în *Arhiva Societății Ştiințifice şi Literare din Iaşi* în 1897, ne oferă o imagine a orizontului filozofic al lui Stere în aceeaşi perioadă.[50]

Articolele lui Stere resping socialismul epocii ca pe un moft intelectual al unor tineri ce maimuțăresc teorii abstracte fără aplicabilitate, incapabili să rezoneze cu nevoile reale ale societății unde trăiesc. Adeziunea la socialismul revoluționar nu a modificat înclinațiile acelei intelectualități provenite din „tânăra, dar putreda [...] burghezie” românească, ce „întruneşte [...] toate viciile unei societăți în decădere şi toate sălbăticiile barbariei. [...] Pătura cultă socialistă nu e [...], în realitate, decât o ramificație neînsemnată a păturii culte burgheze şi se deosebeşte – în ce priveşte calitățile morale şi intelectuale, caracterul politic şi social – foarte

---

49 C. Stere, „Din notițele unui observator ipocondric (un foileton social)” [1893], în *Scrieri politice şi filozofice*, pp. 129-167.

50 Idem, „Încercări filozofice” [1897], în *Scrieri politice şi filozofice*, pp. 60-120. Pentru concepțiile filozofice ale lui Stere vezi şi Idem, „Filozofia tendințelor sociale în artă”, în *Evenimentul literar* 1: 24, 1894, pp. 2-4; Idem, *Evoluția individualității şi noțiunea de persoană în drept*, Iaşi, Tipografia H. Goldner, 1897; Idem, *Introducere în studiul dreptului constituțional*, Iaşi, Tipografia Editoare „Dacia”, 1903.

puțin de aceasta din urmă”.[51] Cum frazeologia marxistă ascunde o morală găunoasă şi lasă nealterate predispozițiile unei clase ce cumulează defectele decrepitudinii şi pe cele ale infantilismului, este evident că adeziunea la marxism a mediilor studențeşti şi intelectuale ieşene şi bucureştene ale epocii nu răspunde unor cerințe sociale reale. Convins că „nu oamenii sunt pentru socialism, ci socialismul pentru oameni”,[52] Stere militează deja pentru o formă de reformism social adaptată timpurilor şi locurilor şi înrădăcinată în conştiința gravă a nedreptăților lumii româneşti.

Va mai trece ceva timp până când acest program de reformă să capete contururi clare.[53] Până atunci, Stere contribuie în mod decisiv la marea „defecțiune” a partidului socialist: acesta se dizolvă, la 1899, după ce gruparea „generoşilor”, animată printre alții chiar de către Stere, dezertează în favoarea Partidului Național Liberal.[54] Motivul acestei decizii a fost tocmai convingerea că, într-o societate agrară cu o economie industrială restrânsă, o burghezie anemică şi un proletariat industrial minuscul, un partid de inspirație marxistă nu îşi justifica existența şi nu avea şanse de succes, iar necesitățile stringente ale momentului impuneau ca militantismul social să se desfăşoare în interiorul uneia dintre grupările politice importante, căreia să îi imprime o orientare reformistă.

Partidul marxist se va reînființa abia în 1910, sub noul nume de Partid Social-Democrat. Până atunci, Gherea continuă să dea glas programului său socialist. Una dintre scrierile sale din această perioadă va precipita clarificarea doctrinară a disputei dintre marxism şi populism, în varianta sa

---

51 Idem, „Din notițele unui observator ipocondric”, p. 162.

52 *Ibid.*, p. 166.

53 Pentru concepția lui Stere despre „poporanism” din această etapă vezi, de exemplu, Idem, „Poporanismul”, în *Evenimentul literar* 1: 15, 1894, p. 1.

54 Nicolae Jurca, *Istoria social-democrației din România*, Bucureşti, Ed. Ştiințifică, 1994, pp. 22-53

românească. Broşura-conferință „Din ideile fundamentale ale socialismului ştiințific", publicată în 1906, este întâmpinată cu o recenzie critică în revista *Viața românească* – nou înființata publicație a grupării poporaniste – de către Garabet Ibrăileanu, cel mai apropiat asociat al lui Stere. În anul următor, aceeaşi revistă începe să publice principalul text teoretic al lui Constantin Stere şi al populismului agrar românesc: ciclul de articole „Social-democratism sau poporanism?" va apărea pe parcursul a şase numere, în 1907-1908. Din tabăra marxistă, Cristian Rakovski va răspunde, în revista *Viitorul social*, cu articolul „Poporanism, socialism şi realitate" (1908),[55] iar Gherea, în aceeaşi publicație şi acelaşi an, cu două articole foarte dense. Cel dintâi, cu titlul „Un mic răspuns la o mică recenzie",[56] se raportează la recenzia lui Ibrăileanu, pentru ca celălalt, intitulat „Post-scriptum sau cuvinte uitate",[57] să ia în discuție ciclul de articole al lui Stere.

Formulate prin referire directă la textele lui Marx, Engels, Bernstein, David şi Kautsky, argumentele lui Stere repetă, în esență, ideile lui Voronțov şi Danielson despre imposibilitatea industrializării României şi despre efectele nefaste ale tentativelor de industrializare prin politici economice protecționiste.[58] Motivul principal este, din nou absența piețelor de desfacere; dar, spre deosebire de autorii ruşi, Stere nu simte nevoia să analizeze potențialul pieței

---

55 Cristian Rakovski, „Poporanism, socialism şi realitate" [1908], în *Scrieri social-politice*, ed. de Ion Iacoş, Bucureşti, Ed. Politică, 1977, pp. 140-184.

56 Constantin Dobrogeanu-Gherea, „Un mic răspuns la o mică recenzie" [1908], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puțuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 3, 1977, pp. 454-466.

57 Idem, „Post-scriptum sau cuvinte uitate" [1908], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puțuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 3, 1977, pp. 476-504.

58 Pentru tentativelele de industrializare în Europa de Sud-Est a epocii: John R. Lampe, „Varieties of Unsuccessful Industralization: the Balkan States before 1914", în *The Journal of Economic History* 35: 1, 1975, pp. 56-85.

interne, în corelație cu puterea de cumpărare a populației agrare. El este ferm convins că o economie industrială națională nu poate prospera decât pe baza accesului la piețe externe. De aceea, „simplul fapt că dezvoltarea industrială a unei țări a întârziat apare prin sine însuşi ca o piedică în lupta pentru debuşeuri”.[59] Geografia economică a planetei a fost în linii mari stabilită odată cu ascensiunea economică a Occidentului, iar posibilitățile de a o mai altera sunt foarte limitate: „Însuşi faptul că există state industriale presupune necesar, ca o condiție indispensabilă, şi existența statelor neindustriale, în care se exportă produsul industriei. Cu alte cuvinte, marea industrie ea însăşi formează o piedică pentru dezvoltarea industrială a țărilor înapoiate şi presupune împărțirea pământului în țări de mare industrie şi țări în care nu pot înflori decât agricultura şi, cel mult, cu o politică economică sănătoasă, industria mică de tot felul”.[60] Dinamica economiei mondiale capitaliste i-a alocat României un rol de periferie agricolă a Occidentului pe care ea va fi nevoită să îl accepte. Cum nu poate spera să mai înfrângă, în viitorul previzibil, acest handicap de dezvoltare, cum deci „numai interesul, ignoranța sau o idee fixă de maniac poate explica visul industrializării României”,[61] societății româneşti îi este închisă calea progresului social şi politic practicat de statele apusene. Ea va trebui să-şi adapteze idealurile în funcție de resurse, să descopere o formulă de dezvoltare economică şi socială în conformitate cu caracterul său agrar şi o formulă politică adecvată acestei baze sociale: „Dacă progresul politic pentru noi se rezumă în idealul unei democrații rurale, evoluțiunea noastră economică, ca şi toată înfățişarea statului nostru, vor trebui, necesar, să-şi păstreze întotdeauna caracterul lor specific țărănesc, şi progresul economic, deci, trebuie să ne

---

[59] C. Stere, „Social-democratism sau poporanism?”, în *Scrieri politice şi filozofice*, p. 239.

[60] *Ibid.*, p. 242.

[61] *Ibid.*, p. 244.

ducă spre organizarea întregii gospodării naționale pe baze țărănești: o țărănime viguroasă, stăpână pe pământul pe care îl muncește, și pentru care, prin organizarea unui sistem desăvârșit de societăți cooperative, avantajele micii proprietăți sunt împreunate cu toate avantajele tehnice, accesibile astăzi numai pentru marea proprietate".[62] Rezolvarea problemei țărănești printr-o reformă agrară care să consolideze mica proprietate – neviabilă în configurația creată de reforma de la 1864 – și o reformă electorală care să acorde țărănimii o pondere politică determinantă ar fi principalele căi de construcție a „democrației rurale", alături de îmbunătățirile tehnice și de sistemul cooperatist. Programul de dezvoltare al poporanismului admite economia industrială numai în limitele unei industrii mici construite ca un „accesoriu al agriculturii" și ale unei industrii mari extractive naționalizate.

Într-o societate agrară dominată de marile latifundii și de mica proprietate individuală, unde instituțiile comunității țărănești devălmașe fuseseră de mult erodate,[63] speranțele de a descoperi un drum original spre socialism, în absența unui capitalism industrial, nu puteau fi justificate. În plus, prin comparație cu autocrația rusească, regimul parlamentar și constituțional al României oferea mai multe stimulente pentru ca un curent ideologic de sorginte marxistă să evolueze către o poziție reformistă. Fără a pune la îndoială viabilitatea gândirii marxiste, Stere abandonează cu totul proiectul revoluției socialiste, formulându-și idealurile politice în termenii „democrației rurale". În locul idealizării *obșcinei*, ca o formă de comunism primitiv, el

---

62 *Ibid.*, p. 331.

63 Pentru evoluția satelor devălmașe românești, vezi Henri H. Stahl, *Les anciennes communautés villageoises roumaines*, Bucarest-Paris, Académie Roumaine-Éditions du C.N.R.S., 1969; Chirot, *Social Change in a Peripheral Society*. Vezi și Maria Todorova, „Myth-making in European Family History: the *Zadruga* Revisited", în *East European Politics and Societies* 4: 1, 1990, pp. 30-76.

tinde să idealizeze universul rural în întregul său, ca depozitar al unui tip uman ce nu suferă de fragmentarea şi alienarea vieţii moderne şi pe care nu ezită să îl califice ca pe o întrupare a „omului perfect”.[64] Totuşi, inspiraţia originară a populismului rus poate fi identificată si în acest caz, acolo unde Stere prezintă lumea ţărănească a prezentului – şi implicit „democraţia rurală” a viitorului – ca pe un univers al armoniei sociale din care lumea modernă nu mai face parte. Meditând, pe urmele marxiştilor germani şi ruşi, asupra caracterului de clasă nedeterminat al ţărănimii, el descoperă că „ţăranul nu este proletar, nu numai fiindcă este un adevărat proprietar, oricât de exploatat ar fi, dar şi, mai ales, fiindcă el nu este exploatat în mod necesar în însuşi procesul producţiunii la care participă, ci din alte împrejurări. Şi nu este nici burghez, fiindcă el, cu familia lui, singur reprezintă munca în procesul de producţiune, şi nu exploatează pe nimeni”.[65] De aici decurge că ţărănimea este „o categorie socială distinctă, pe spinarea căreia s-au ridicat toate celelalte clase sociale, neexceptând, în mare parte, nici proletariatul industrial”.[66] Ea este, mai precis, „baza socială nediferenţiată” a societăţii, pe care ne-o putem reprezenta după descrierile făcute de antropologi „societăţilor primitive, ca lipsite de diferenţiere înlăuntrul grupurilor sociale”. Diferenţierea apare la etajele superioare ale ansamblului social, iar originea sa nu trebuie căutată în „evoluţia pur internă a societăţii”. Stratificarea socială şi conflictele ce o însoţesc s-au născut „din război, prin subjugarea violentă a învinşilor. [...] Când un trib victorios supune astfel un trib învins, se naşte cea dintâi diferenţiere socială, în clasa de stăpâni şi clasa de supuşi”.[67] Ţărănimea lumii moderne trebuie văzută asemenea unui

---

[64] C. Stere, „« Omul perfect »” [1894], în *Scrieri*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1979, pp. 57-60.

[65] Idem, „Social-democratism sau poporanism?, p. 218.

[66] *Ibid.*, p. 217.

[67] *Ibid.*, pp. 219-220.

trib învins al lumii arhaice: exploatarea sa economică este „analoagă [...] unui tribut pe care ar fi silit să-l plătească un popor învins în război”.[68] Asemeni unui popor înrobit din vechime, ea „rămâne aceeaşi masă uniformă, împărțită în grupuri omogene aşezate pe pământ, care pot avea mai multă sau mai puțină libertate, pot da o parte mai mare sau mai mică din produsul muncii lor stăpânilor, dar în linii generale păstrează acelaşi fel de a fi şi au acelaşi rol în procesul de producție, ca şi înainte. Dacă într-un moment dat ar dispărea întreaga clasă de stăpânitori, pentru masa supusă aceasta n-ar avea de rezultat decât mai multă libertate şi păstrarea produsului integral al muncii, dar, reparând cu uşurință leziunile organismului social provocate de starea de supunere, ele şi-ar putea continua în linişte felul străvechi de a fi”.[69] Altfel spus, cu cât crusta economico-socială a lumii urbane şi industriale se subțiază, ca efect al preconizatelor reforme de inspirație poporanistă, cu atât țărănimii îi este restituită libertatea de dinaintea cuceririi şi colonizării sale de către societatea puternic diferențiată a vremurilor moderne. Dacă pune între paranteze proiectul de construcție a unei lumi comuniste, marxismul populist românesc nu abandonează viziunea unei lumi unde relațiile dintre oameni să aproximeze echitatea comunismului primitiv iar ființa umană să recapete plenitudinea stării de natură.

Nostalgia comunismului primitiv merge, însă, mână în mână cu respingerea hotărâtă a revoluției socialiste. Absența oricăror perspective de dezvoltare a unui proletariat industrial numeros face inutil activismul politic social-democrat. În țările ca România, „problemele ce se impun societăților moderne prin evoluțiunea industrială nici nu se pot pune, întrucât lipsesc condițiunile materiale pentru aceasta”. Aici, deci, „programul social-democrat e o

68 *Ibid.*, p. 219.
69 *Ibid.*, p. 220.

imposibilitate şi un nonsens".[70] La vremea când marxismul rusesc trecuse de mult de partea teoriei social-democrate a lui Plehanov, cel ce ispăşise în Siberia pentru entuziasmul revoluţionar al anilor de tinereţe privează programul socialist al lui Gherea de orice legitimitate şi speră ca partidul dizolvat în 1899 să nu se mai refacă niciodată.

Gherea nu era confruntat pentru prima oară cu acuzaţia că socialismul românesc era o „plantă exotică": aceasta însoţise marxismul autohton de la începuturile sale, fiind proferată dinspre toate părţile spectrului ideologic. Gherea era obişnuit să reafirme legitimitatea strădaniilor sale de organizare politică, aşa cum o făcuse, cu ceva timp în urmă, în una din polemicile sale cu Titu Maiorescu.[71] Răspunzându-le lui Ibrăileanu şi Stere, el poate pretinde că nu are altă sarcină, în această privinţă, decât să le reamintească cititorilor „cuvinte uitate" şi să reformuleze argumente ce se impun cu forţa evidenţei. Această pretenţie este în bună măsură exagerată: înainte de 1908, publicistica lui Gherea a avut în principal ţelul de a explica publicului românesc doctrina marxistă, considerând aplicabilitatea sa universală ca oarecum subînţeleasă. În această perioadă, principalul gânditor marxist român nu pare să fi devenit încă foarte conştient de specificul structurii sociale şi al dinamicii modernizării în periferia românească, prin comparaţie cu experienţa occidentală, şi nici de nevoia de a traduce marxismul în termenii unei analize sociale a înapoierii. Provocarea lui Stere a fost cea care a dus la cristalizarea, în România, a unei sociologii marxiste a modernizării, precum şi la formularea unei strategii politice pe termen lung a mişcării socialiste. Pe lângă cele două articole din 1908 amintite mai sus, aceste idei se regăsesc în principal în *Neoiobăgia*, marea

---

70 *Ibid.*, p. 206.

71 Constantin Dobrogeanu-Gherea, „Dl. Maiorescu" [1892], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puţuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 3, 1977, pp. 62-89.

carte a lui Gherea din 1910,[72] precum şi în textul său din 1911 intitulat „Asupra socialismului în ţările înapoiate”,[73] publicat ca postfaţă la traducerea românească a cărţii lui K. Kautsky, *Bazele social-democraţiei*.

Kautsky şi Plehanov se impuseseră ca gardieni ai „legităţilor” istorice obiective, împotriva experimentelor doctrinare ale diverselor revizionisme. Provocarea poporanistă îl convinge pe Gherea de necesitatea unei expuneri sistematice a aceloraşi legi inexorabile ale evoluţiei sociale. El înţelege însă că, pentru a fi convingător, determinismul marxist trebuie ajustat în funcţie de fenomenele specifice unei societăţi diferite de cele ale Occidentului. Legile descoperite de Marx au nevoie de explicitări suplimentare, cărora întemeietorul socialismului ştiinţific nu a avut cum să le intuiască necesitatea, dar cărora discipolul său din periferia agrară a Europei le descoperă însemnătatea în urma obiecţiilor ridicate de adversarii populişti. Răspunzându-le celor din urmă în chestiunea adecvării unui partid socialist la condiţiile româneşti, Gherea dă seama totodată de diferenţele specifice dintre societatea autohtonă şi norma occidentală, diferenţe devenite prin aceasta inteligibile în limbajul marxismului, pe care autorul român consideră că îl îmbogăţeşte şi îl nuanţează fără a-i trăda spiritul.

Populiştii afirmaseră că socialismul „nu rezultă din condiţiunile adânci sociale ale vieţii noastre naţionale”. Gherea le răspunde că „în acelaşi fel şi sens nu rezultă din ele mai toate fenomenele vieţii noastre moderne”. Cu alte cuvinte, „aici avem a face cu un fenomen general al vieţii noastre sociale”, căci „nu numai socialismul e o plantă exotică, ci în acelaşi fel şi sens e o plantă exotică întreaga

---

[72] Idem, „Neioiobăgia” [1910], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puţuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 4, 1977.

[73] Idem, „Asupra socialismului în ţările înapoiate” [1911], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puţuri et al., Bucureşti, Editura Politică, vol. 5, 1978, pp. 43-75.

noastră viață de stat modern". Nu este o observație inocentă, căci din această generalizare rezultă nici mai mult nici mai puțin decât o „lege a dezvoltării societăților înapoiate, rămase în urmă în dezvoltarea lor socială, în dezvoltarea lor capitalistă". Iar „priceperea acestei legi e o condițiune indispensabilă şi neapărată pentru priceperea tuturor fenomenelor sociale speciale țărilor semicapitaliste". Legea descoperită de Gherea afirmă că transformarea economică, socială şi politică în țările de modernizare întârziată decurge nu din dinamismul autogenerat al societății, ci din influențele exercitate de capitalismul mondial: „Țările rămase în urmă intră în orbita țărilor capitaliste înaintate, ele se mişcă în orbita acelor țări şi întreaga lor viață, dezvoltare şi mişcare socială sunt determinate de viața şi mişcarea țărilor înaintate, sunt determinate de epoca istorică în care trăim, de epoca capitalisto-burgheză".[74] Dependența proceselor de schimbare de la periferie de factori exogeni nu contrazice decât aparent sistemul de idei marxist. Ea este acceptată fără probleme, atunci când înțelegem că, fără a fi foarte explicit în acest sens, Marx şi-a elaborat analiza lumii capitaliste cu referire la ansamblul ei, şi nu la fiecare societate națională privită ca o unitate autosubzistentă şi izolată: „Când Marx a formulat legile lui şi a vorbit de societate, el a avut în vedere societatea în general, el a vorbit de societatea capitalistă ca atare, [...] ca [...] o treaptă de dezvoltare a societăților, dar nu de fiecare societate în parte".[75] Poporaniştii ar fi cei care trădează spiritul marxismului, tocmai prin analiza lumii agrare româneşti în izolare față de dinamica de ansamblu a capitalismului mondial, condamnând-o pe cea dintâi să rămână pentru vecie separată de marile curente de transformare ale lumii moderne: „Vorbind de condițiunile sociale reale ale țării, ei o

---

[74] Idem, „Post-scriptum sau cuvinte uitate", p. 481.
[75] *Ibid.*, p. 482.

izolează în mintea lor de alte țări şi uită că, dacă țara noastră e un organism social-național, ea face parte însă dintr-un organism social superior, e în relații strânse de viață şi condițiuni sociale cu alte țări mai înaintate, care determină chiar în bună parte condițiunile noastre de viață națională; uită de epoca istorică capitalistă în care trăim şi care influențează şi modifică procesele de viață ce se petrec în țară".[76] Populiştii nu înțeleg că dezvoltarea capitalistă a României e inevitabilă – şi renunță la idealul lor socialist din acest motiv – pentru că nu pot percepe interdependențele din cadrul lumii moderne şi raportează procesele sociale exclusiv la factori endogeni. Asemeni lui Plehanov, Gherea crede că România a fost deja afectată de forțele capitalismului internațional în asemenea măsură încât tranziția sa finală la capitalism este un fapt necesar.

Este îndreptățită acuzația ridicată de Gherea împotriva poporanismului? Desfăşurarea secolului XX ne-a făcut tot mai conştienți de faptele indiscutabile ale influențelor externe şi, în acelaşi timp, tot mai ostili față de izolaționismele de orice fel, cu urmări nefaste asupra evoluției istorice a României şi a altor țări din afara lumii occidentale. Viziunea lui Stere pare să rezoneze tocmai cu aceste endemice curente culturale izolaționiste, în timp ce argumentele lui Gherea par să pledeze cauza „occidentalismului". Au fost însă opiniile lui Stere motivate de „autohtonism metodologic", refuză el oare să admită caracterul determinant al influențelor externe, occidentale, asupra lumii româneşti?

Ne dăm seama cu uşurință că răspunsul trebuie să fie negativ. Stere a extras concepția sa despre o traiectorie evolutivă a României ce nu se poate conforma precedentelor occidentale nu din refuzul sau incapacitatea de a ține seama de fenomenele aculturației şi expansiunii capitaliste,

---

76 *Ibid.*, loc. cit. Vezi şi Henri H. Stahl, „Théories de C. Dobrogeanu Gherea sur les lois de la penetration du capitalisme dans les pays retardaires", în *Review* (of the „Fernand Braudel Center") 2: 1, 1978, pp. 101-114.

ci tocmai dintr-o analiză a dinamicii sistemului capitalist mondial. El examinează aceleaşi fapte cercetate şi de Gherea, cărora le dă însă o interpretare diferită: tocmai mecanismele de expansiune ale capitalismului blochează accesul României şi al periferiei agrare în genere către stadiul de dezvoltare capitalist: „Diferența dintre Gherea şi Stere nu rezidă în faptul că primul ar fi adoptat o perspectivă mai amplă decât cel de-al doilea, ci în acela că, din premise similare, primul trage concluzia că România se va alătura traseului de dezvoltare al Europei occidentale iar celălalt pe aceea că tranziția la capitalismul industrial este imposibilă în România”.[77] Ca un predecesor al unui mod de gândire ce va fi reprezentat mai târziu de teoriile „dependenței” şi ale „sistemului mondial”, Stere crede că economia mondială capitalistă funcționează astfel încât să atribuie României un rol de periferie exportatoare de bunuri agricole şi de materii prime, debuşeu al industriei occidentale. Acest mod de gândire a avut surse foarte diferite, iar marxismul a contribuit din plin la articularea sa prin teoriile „imperialismului” formulate de autori ca Lenin sau Rosa Luxemburg.[78] Asemeni populiştilor ruşi, Stere face parte şi el din această complicată genealogie intelectuală. Spre deosebire de alți reprezentanți ai ei, cum ar fi teoreticianul corporatismului Mihail Manoilescu,[79] el nu crede că cercul vicios al schimbului inegal dintre centrul capitalist al lumii şi periferia sa agricolă ar putea fi spart cumva prin separarea de piața mondială: periferia trebuie să extragă beneficiile posibile din contactele economice cu Occidentul dezvoltat industrial, evitând doar să compromită posibilitatea unor asemenea beneficii prin eforturi inutile de

---

77 Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea”, p. 76.

78 Daniel Chirot, Thomas D. Hall, „World System Theory”, în *Annual Review of Sociology* 8, 1982, pp. 81-106.

79 Joseph Love, *Crafting the Third World. Theorizing Underdevelopment in Rumania and Brasil*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 71-98.

industralizare. Ea nu va putea repeta traiectoria de modernizare a Occidentului, dar de aici nu decurge un program de respingere a influențelor străine.

Dacă Stere trebuie absolvit de acuza opacității față de faptul interdependențelor planetare, nici Gherea nu trebuie privit ca un occidentalist naiv şi necritic. El însuşi ocupă un loc important printre antecesorii sociologiei istorice a modernizării periferice, iar dialogul său cu Stere a contribuit mult la transformarea marxismului într-un instrument de analiză a înapoierii. Convins de caracterul inevitabil şi pe termen lung benefic al dezvoltării capitalismului în România, Gherea subscrie parțial şi opiniei lui Stere după care „nu există, nu poate exista o evoluție socială unică, identică, pentru toate țările, ci fiecare țară urmează o traiectorie proprie”.[80] România va sfârşi, desigur, prin a se alătura traiectoriei de evoluție a Occidentului, atunci când va accede la stadiul de dezvoltare capitalist, urmat de o revoluție socialistă. Până atunci însă, crede Gherea, ea a părăsit traiectoria de evoluție occidentală, viețuind în prezent într-o stare socială ce nu poate fi regăsită în clasificările sociologice curente. Principala sa lucrare, *Neoiobăgia*, nu este altceva decât descrierea amănunțită a acestei structuri sociale, însoțită de o explicație istorică a genezei sale şi de o analiză a mecanismelor sale de funcționare. Pe măsură ce dezbaterea despre căile posibile de tranziție de la lumea „tradițională”, agrară, la cea „modernă”, industrială, s-a îmbogățit şi ramificat, pe parcursul secolului XX, fiind transferată dinspre critica socială a țărilor de modernizare întârziată ca România înspre teoria academică a modernizării din universitățile occidentale, a devenit tot mai clar că, în cartea sa, Gherea discerne contururile unei formațiuni sociale şi economice specifice periferiei agrare a lumii în faza de început a contactelor sale cu economia mondială. Regimul

---

[80] Stere, „Social-democratism sau poporanism?”, p. 226.

„neoiobăgiei" ce domneşte în România după reforma agrară de la 1864 este, explică Gherea, o mixtură de elemente feudale şi burgheze, care face ca, sub fațada legislativă şi instituțională a modernității capitaliste, să funcționeze relații de producție şi raporturi de dependență cu caracter noncapitalist. Înzestrați prin împroprietărire cu loturi de teren agricol neviabile economic, țăranii obligați să ia în arendă terenuri de la marii proprietari şi să îşi achite obligațiile contractuale prin prestare de servicii pe marile latifundii cu propriul lor utilaj agricol au schimbat statutul de iobagi din Vechiul Regim nu cu cel de actori liberi ai pieței capitaliste, ci cu cel de „neoiobagi". Legea „inaliebilității" terenurilor țărăneşti face ca cele mai importante bunuri ale economiei locale, anume pământul şi forța de muncă țărănească, să nu poată fi vândute pe piață asemenea unor mărfuri. Legați de loturile lor şi prin aceasta de moşiile învecinate unde sunt obligați să muncească pentru a putea obține, astfel, suplimentul indispensabil de pământ, țăranii nu îşi pot negocia forța de muncă asemeni proletarilor din regimul capitalist. Penetrată de curentele capitalismului comercial internațional şi jucând un rol important în cadrul capitalismului mondial ca exportatoare de cereale, economia agrară românească nu este structurată ea însăşi în unități de producție capitaliste şi nu are dinamica de dezvoltare a capitalismului agrar.[81]

Asemeni unei părți importante a teoriei ulterioare a modernizării, Gherea nu îşi reprezintă sindromul subdezvoltării româneşti desemnat prin noțiunea de „neoiobăgie" ca pe o juxtapunere mecanică dintre un sector economic şi social „modern", în expansiune, şi un altul „arhaic" sau „tradițional", în descreştere.[82] El crede că interpenetrarea dintre capitalist şi feudal, modern şi tradițional, a dat naştere, în România,

---

[81] Gherea, „Neoiobăgia", pp. 31-103.

[82] Reinhard Bendix, „Tradition and Modernity Reconsidered", în *Comparative Studies in Society and History* 9: 3, 1967, pp. 292-346. Chirot, Hall, „World-System Theory".

unei structuri sociale de tip nou. Occidentul a progresat de la modul de producție feudal la cel capitalist, iar Marx şi-a elaborat teoria sa despre schimbarea socială pe baza acestei experiențe istorice. Gherea descoperă contururile unui mod de producție specific unei lumi agrare aflate sub impactul capitalismului occidental. România a părăsit temporar albia de dezvoltare a Occidentului. Pentru a accede la socialism, ea trebuie să revină acolo, iar aceasta nu se poate decât prin abandonarea neoiobăgiei în folosul capitalismului. Teoreticienii neomarxişti ai „dependenței" şi ai „sistemului mondial" din a doua jumătate a secolului XX vor elabora conceptul de „mod de producție periferic"[83] fără a subscrie, neapărat, ideii după care situația desemnată prin acesta este tranzitorie, ea urmând să fie depăşită prin reluarea evoluției „normale".[84] O bună parte din studiile despre modernizare elaborate în afara cadrelor marxismului vor împărtăşi acest scepticism referitor la convergența finală a diverselor drumuri către modernitatea industrială adoptate de societăți din diferite părți ale lumii.[85] Am văzut că Stere anticipează o asemenea poziție sceptică, prin opinia sa că România trebuie să abandoneze speranța deşartă a industrializării. Gherea este, în această privință, un optimist: regimul neoiobăgiei este menținut de interesele clasei neofeudale ce beneficiază de pe urma sa şi de statul cointeresat de exploatarea țăranilor, dar prăbuşirea sa finală este inevitabilă.

---

83 John G. Taylor, *From Modernization to Modes of Production: a Critique of the Sociologies of Development and Underdevelopment*, London, Macmillan, 1979.

84 Thomas R. Shannon, *An Introduction to the World-System Perspective*, sec. ed., Boulder, Colo., Westview Press, 1996.

85 Andrew C. Janos, *Politics and Paradigms. Changing Theories of Change in the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1986; David Harrison, *The Sociology of Modernization and Development*, London, Routledge, 1988.

Analizele lui Stere despre problema țărănească converg în bună măsură cu cele ale lui Gherea,[86] cei doi folosind multe surse comune, cum ar fi lucrările de istorie agrară ale lui Radu Rosetti, apropiat *Vieții româneşti* şi curentului poporanist.[87] Divergențele lor majore rezidă în soluțiile propuse, foarte diferite. Pentru Stere, rezolvarea finală nu poate veni decât de la consolidarea micii proprietăți printr-o nouă reformă agrară, ce necesită exproprierea parțială a marilor latifundii. Până atunci, chestiunea trebuie abordată treptat, cu ajutorul politicilor economice care să stimuleze cooperativele țărăneşti şi a măsurilor de sprijinire financiară a țărănimii prin rețeaua „creditului rural" şi a „băncilor populare".[88] După cutremurul de la 1907, guvernele româneşti şi-au însuşit o parte a strategiei poporaniste, iar Primul Război Mondial va aduce reforma agrară pe care Partidul Național Liberal începuse să o preconizeze cu ceva timp înainte, în parte sub influența aceloraşi cercuri populiste.[89]

Gherea condamnă practicile economice de după 1907 ca pe nişte „paliative" ce nu fac decât să lungească o maladie fără a-i oferi un remediu autentic.[90] Cât despre ideea reformei agrare, liderul socialist nu o respinge ca atare, dar o consideră de importanță secundară. Adevărata rezoluție a problemei agrare constă nu în redistribuirea terenurilor, ci în descătuşarea forțelor capitalismului. Abrogarea legii „inalienabilității" va duce la formarea unei veritabile piețe a terenurilor agricole şi, deci, la funcționarea economiei agrare după regulile capitalismului. Spre oroarea

---

86 C. Stere, *Scrieri*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1979, pp. 343-390, 454-525.

87 Radu Rosetti, *Pentru ce s-au răsculat țăranii?*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Eminescu, 1987 [1908].

88 C. Stere, „Băncile populare şi creditul țărănesc" [1912], în *Scrieri*, pp. 549-558.

89 Henry Roberts, *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, Hamden, Conn., Archon Books, 1969 [1951], pp. 3-39.

90 Gherea, „Neoiobăgia", pp. 194-278.

lui Stere şi a altor contemporani, Gherea acceptă ca inevitabilă transformarea unei mari părţi a ţărănimii în proletariat agricol, în urma acestor reforme legislative. El crede însă că, pe termen scurt, situaţia muncitorului agricol salariat se va dovedi mai bună decât cea a ţăranului neoiobag. Iar pe termen lung, capitalismul agrar va duce la creşterea productivităţii – latifundiarii deveniţi antreprenori capitalişti şi privaţi de posibilitatea de a-şi lucra moşiile cu utilajul agricol ţărănesc vor face investiţii în domeniul tehnologic – şi deci a veniturilor, acestea mergând mână în mână cu dezvoltarea paralelă a unui capitalism industrial, cu extinderea sectorului urban al economiei şi cu absorbţia de către lumea urbană şi industrială a excedentului demografic rural.[91]

Polemica din interiorul stângii româneşti, începută în primii ani de după venirea lui Stere în ţară şi intrată într-o fază acută în preziua răscoalei de la 1907, a condus, între 1906 şi 1911, la cristalizarea a două sociologii concurente ale modernizării româneşti şi la formularea unor programe de dezvoltare corespunzătoare. Miza iniţială şi mărturisită a disputei era însă legitimitatea unui partid socialist într-o ţară presată de alte urgenţe decât cele ale revoluţiei proletare. Dacă Stere trebuia să îşi justifice „trădarea" de la 1899, Gherea era obligat să explice raţiunea de a fi a partidului pe care îl animase şi asupra căruia avea să-şi exercite din nou influenţa după 1910. Cei doi doctrinari ce se revendicau în egală măsură de la Marx trebuiau să deducă strategii politice din concepţiile lor teoretice. Cum în România anterioară Primului Război Mondial nu exista un partid ţărănesc,[92] Stere urmărea să îşi atingă obiectivele

---

91 *Ibid.*, pp. 279-318; Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea", pp. 82-83.

92 Situaţie aproape singulară în Europa a Est a epocii, vezi George D. Jackson, „Peasant Political Movements in Eastern Europe", în Henry A Landsberger, ed., *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, London, Macmillan, 1974, pp. 259-315.

principale, anume reformele agrară şi electorală, prin intermediul partidului liberal. Gherea nu putea încredinţa misiunea de a milita pentru realizarea idealurilor sale decât Partidului Social-Democrat. Care urma să fie rolul acestuia în mediul social diagnosticat acum de Gherea ca pseudocapitalist?

Ţelul final al unui asemenea partid nu putea fi decât revoluţia socialistă. Fidel teoriei sale, Gherea crede că aceasta nu se putea realiza decât în conformitate cu „legea de evoluţie a societăţilor înapoiate". Scânteia revoluţiei nu putea veni decât din Occident, asemeni importurilor instituţionale şi culturale şi a influenţelor economice. Marxiştii autohtoni urmau să asigure doar propagarea undei de şoc revoluţionare în corpul social. În acel moment însă, societatea românească trebuia să fie înzestrată cu caracteristicile structurale necesare pentru ca tranziţia la socialism să se poată înfăptui. Incapabili să declanşeze procesul revoluţionar, ei trebuiau să îi asigure precondiţiile. Sarcina urgentă a socialiştilor români era deci aceea de a împinge România pe calea de evoluţie a capitalismului, prin distrugerea neoiobăgiei. Către sfârşitul vieţii, Gherea va extinde anatomia pseudocapitalismului românesc. Atunci, el va descoperi că mixtura feudalo-burgheză ce caracterizează economia agrară nu era decât o faţetă a acestuia. Mai importantă chiar decât ea era însăşi natura stratificării sociale a ţării: între burghezia încă firavă şi clasa latifundiară în declin se interpune o categorie socială inedită, al cărei principiu de coeziune este dat de apartenenţa sa la birocraţie şi care îşi extrage veniturile de pe urma „industriei politice".[93] Discipolii interbelici ai lui

Pentru comparaţie, cazul cel mai frapant este cel bulgar, vezi John D. Bell, *Peasants in Power. Alexander Stamboliski and the Bulgarian Agrarian National Union, 1899-1923*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

93 Constantin Dobrogeanu-Gherea, „[Despre oligarhia română]" [1914, 1920, 1930], în *Opere complete*, ed. de Ion Popescu-Puţuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, vol. 5, 1978, pp. 176-231.

Gherea vor dezvolta această temă, ajungând la concluzia că social-democrația trebuia să conlucreze cu burghezia pentru a înlătura, împreună, dominația „oligarhiei” ce bloca evoluția României spre capitalism.[94]

Împotriva „oligarhiei” neofeudale şi birocratice, socialiştii trebuiau să dea glas, deocamdată, intereselor capitalismului. Un asemenea țel excludea cu siguranță orice propagandă revoluționară, iar Gherea, consecvent cu principiile sale, a respins răscoala țărănească de la 1907. Reformismul era mai degrabă regula decât excepția printre partidele marxiste ale Internaționalei a II-a.[95] Dar, dacă marxiştii occidentali justificau practicile reformiste şi parlamentare prin dezirabilitatea unei tranziții nonviolente la socialism, Gherea trebuia să pledeze aceeaşi cauză cu referire la obiectivul de a asigura tranziția de la neoiobăgie la capitalism. Un asemenea mesaj nu era cu siguranță uşor de înțeles, şi nici capabil să atragă o susținere populară semnificativă. Rezultatul previzibil a fost o serioasă „criză identitară” a social-democrației româneşti şi o scădere corespunzătoare a energiei sale militante şi organizatorice.[96] Eşecul de la 1899 nu făcuse decât să semnaleze un handicap de durată: până la instaurarea comunismului, socialismul românesc nu va putea să devină, niciodată, un partid de masă.[97]

Rămasă fidelă tezelor lui Gherea, social-democrația va continua deci să sufere, după războiul mondial, de aceeaşi slăbiciune politică datorată acurateței şi ingeniozității sale sociologice. Curentul ideologic întemeiat de Stere va evolua

---

[94] Lotar Rădăceanu, „Oligarhia română”, în *Arhiva pentru ştiință şi reformă socială* 5: 3-4, 1924, pp. 497-532; 6: 1-2, 1926, pp. 160-184; 6: 3-4, 1927, pp. 435-459; Şerban Voinea, *Marxism oligarhic. Contribuție la problema dezvoltării capitaliste a României*, Bucureşti, Ed. Brănişteanu, 1926

[95] Geoff Eley, *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 17-121.

[96] Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea”, pp. 81-87.

[97] Roberts, *Rumania*, pp. 243-258.

altfel, devenind tot mai redutabil politic pe măsură ce se va depărta de inspirația teoretică originară şi se va complace într-un sincretism uneori confuz. Transformat în partid politic în 1919,[98] „țărănismul" va evolua către o poziție pragmatică: dezideratul unei vieți economice în conformitate cu interesele reale şi imediate ale majorității țărăneşti va fi menținut dar, în acelaşi timp, scepticismul referitor la posibilitățile industrializării se va mai atenua. Fără a mai respinge în bloc orice tentativă de dezvoltare a industriei mari în România, țărăniştii pledează doar împotriva industrializării artificiale, ce nu se poate susține prin mecanismele obişnuite ale pieței. Consecvent cu această poziție teoretică, Virgil Madgearu, principalul ideolog al partidului, va promova, in timpul guvernărilor național-țărăniste dintre 1928 şi 1933, „politica porților deschise",[99] opusă strategiei de dezvoltare intervenționistă a guvernelor formate de Partidul Poporului şi de Partidul Național Liberal în deceniul anterior. După reforma agrară de la 1917-1921, România încetase să mai fie o țară dominată de marea proprietate, iar persistența mizeriei țărăneşti, în noua configurație economică şi socială, îl obliga pe Madgearu să revizuiască vechile teze populiste referitoare la originile problemei rurale. La nivelul întregii regiuni, figura cea mai influentă a noii orientări economice „agrariene" era Alexandr Ciaianov, teoretician al „noii politici economice" sovietice din anii 1920. Madgearu îl urmează pe economistul rus, considerând că marea problemă a țărilor din periferia agrară a Europei este aceea a suprapopulării lumii rurale, în cadrele unei „economii duale" ale cărei sectoare – industrial şi agrar – sunt insuficient conectate şi funcționează după

[98] Pentru tranziția de la populism la țărănism în Europa de Est, vezi Ghiță Ionescu, „Eastern Europe", în Ghiță Ionescu, Ernest Gellner, eds., *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1970 [1969], pp. 97-121; Jackson, „Peasant Political Movements in Eastern Europe".

[99] Roberts, *Rumania*, pp. 130-169.

raționalități diferite.[100] Madgearu își dorește stabilirea unei interdependențe viabile între industrie și agricultură, care să ducă atât la absorbția populației țărănești excedentare de către orașe cât și la ridicarea productivității agricole prin îmbunătățiri tehnologice. La sfârșitul perioadei interbelice, el va fi nevoit să admită însă că dezideratele sale fuseseră în prea mică măsură realizate.[101]

Pe versantul politic, țărănismul parcurge o traiectorie asemănătoare celei urmate de programul său economic și social. Partidul ce pretinde să reprezinte țărănimea capătă tot mai mult un caracter „burghez", impunându-se ca un apărător al libertăților constituționale, mai degrabă decât al intereselor țărănești. Această evoluție nu a fost singulară, dar se poate spune că, printre partidele agrariene ale Europei de Est, cel românesc a mers cel mai departe în direcția respectivă. Pentru comparație, țărănismul bulgar a păstrat până la sfârșit o orientare radicală și revoluționară, ce l-a așezat într-o relație conflictuală cu partidele de orientare marxistă, dar nu mai puțin cu ordinea politică dominantă.[102] În Iugoslavia interbelică, țărănismul a păstrat și el o identitate bine conturată, fără a avea niciodată influența politică de care s-a bucurat în țara balcanică învecinată.[103] Același lucru se poate spune despre Polonia și Ungaria, unde obiectivele partidelor țărănești din epocă erau deosebite, datorită caracterului mult mai limitat al reformei agrare ce avusese loc aici după război.[104] În Cehoslovacia acelorași decenii – o țară cu o structură socială ce se

---

100 Kitching, *Development and Underdevelopment*, pp. 46-61; Love, *Crafting the Third World*, pp. 59-70.

101 Virgil Madgearu, *Evoluția economiei românești după războiul mondial*, București, Ed. Științifică, 1995 [1940].

102 Nissan Oren, *Revolution Administered: Agrarianism and Communism in Bulgaria*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973.

103 Dorren Warriner, „Urban Thinkers and Peasant Policy in Yugoslavia, 1918-1959", în *The Slavonic and East European Review* 38: 90, 1959, pp. 59-81.

104 Jackson, „Peasant Political Movements in Eastern Europe".

deosebea flagrant de „norma” est-europeană, cu o pondere mult mai mare a populației urbane, a sectorului industrial şi, mai ales, a fermelor capitaliste în agricultură – un partid țărănesc ce se inspira din modelul danez al asocierilor cooperative a fost pivotul unei succesiuni impresionante de guverne de coaliție şi chiar al întregii vieți politice.[105] În orice caz, idealul unei societăți rurale, părăsit treptat de țărănismul românesc, va fi redescoperit ulterior, dar numai parțial şi sub o formă foarte diferită de ideea „democrației rurale” a lui Stere. În anii ce urmează crizei economice, teoreticienii curentului avansează ideea „statului țărănesc”, fuziune neclară între vechea doctrină populistă şi corporatismul aflat în ascensiune în anii 1930.[106] În orice caz, în România, ca şi în toate țările regiunii, anii imediat următori celei de-a doua conflagrații mondiale au adus cea mai mare popularitate forțelor politice țărăniste, care au fost, pretutindeni, adevărații câştigători în alegerile organizate sub control sovietic.[107] Doar istoria contrafactuală ne-ar putea spune dacă țărănismul a reprezentat o mare şansă ratată sau un drum înfundat. Cert este că doctrina care a fost, probabil, cea mai originală construcție ideologică a Europei Răsăritene se dovedise capabilă să îşi păstreze un număr considerabil de adepți, chiar în ciuda tuturor metamorfozelor sale succesive.

Formă şi fond, bază şi suprastructură

Populismul rus s-a născut la confluența dintre socialismul internațional şi cultura autohtonă: el a grefat teoria

---

105 Joseph Rothschild, *East-Central Europe between the Two World Wars*, Seattle, University of Washington Press, 1974, pp. 73-136.

106 Vezi volumul colectiv *Pentru biruința țărănismului*, Iaşi, Tipografia „Brawo”, 1934; Ion Scutaru, *Statul țărănesc din punct de vedere economic şi politic*, Bucureşti, f. e., 1935.

107 Richard J. Crampton, *Eastern Europe in the Twentieth Century – and After*, sec. ed., London, Routledge, 2003 [1997], pp. 211-239.

marxistă pe corpul temelor ideologice specifice dezvoltate, de la începutul secolului al XIX-lea, prin raportare la problemele obsedante ale înapoierii ruseşti şi ale diferenţelor dintre societatea rusească şi cea occidentală. Tema *obşcinei* a fost preluată, aşa cum am văzut, din cultura romantică a deceniilor anterioare; dincolo de ea, ideea căii specifice de dezvoltare a Rusiei şi cea a ocolirii capitalismului făceau parte, şi ele, din aceeaşi tradiţie de gândire ce s-a transformat, pe rând, după tiparele diferitelor idei importate, fără a-şi pierde miezul specific. Poporanismul românesc nu a fost nici el o simplă reflexie locală a culturii revoluţionare marxiste, fie ea europeană sau rusească. Aceasta s-a exprimat în România într-un limbaj ce poartă ecourile unor idiomuri culturale autohtone.

La vremea când socialiştii şi populiştii români îşi contestau reciproc legitimitatea unei interpretări autorizate a marxismului, România nu cunoscuse o etapă ideologică echivalentă celei a slavofilismului rusesc.[108] Dacă, în Rusia, cultura revoluţionară de stânga s-a născut după ce naţionalismul romantic îşi epuizase forţa iniţială de seducţie, încorporând idei decantate după deriva acestui mod de gândire, în România ea a anticipat deplina înflorire a unui curent de gândire înrudit, ce nu va umple scena culturală decât în perioada interbelică. Totuşi, atunci când Gherea şi Stere îşi puneau bazele doctrinelor, în anii 1880 şi 1890, ei evoluau într-un spaţiu cultural ale cărui cadre fuseseră trasate, în anii 1860, prin formularea criticii junimiste faţă de modernizare şi apoi, în deceniul următor, prin desprinderea naţionalismului eminescian din trunchiul conservatorismului junimist. Iar atunci când cele două doctrine de stânga au căpătat contururi depline, în primul deceniu al secolului XX, junimismul căpăta şi el o expresie

---

[108] Polonia, prin comparaţie, s-a apropiat mult mai mult de o asemenea evoluţie culturală în prima jumătate a secolului al XIX-lea: Andrzej Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism: the Case of Poland*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

articulată în scrierile lui Constantin Rădulescu-Motru, iar eminescianismul era recuperat şi dezvoltat de curentul sămănătorist. Chiar dacă inevitabil mai internaționale în caracter decât celelalte orientări intelectuale ale „culturii critice”, socialismul gherist şi poporanismul i s-au integrat acesteia şi au împrumutat temele sale centrale. Silit să se confrunte cu urgențele şi presiunile modernizării periferice, marxismul românesc se contopeşte cu ansamblul criticii sociale hrănite din dilemele unei societăți ce primise eticheta sociologică a disjuncției dintre „forme şi fond”. Mai mult decât o pledoarie pentru instaurarea socialismului, el devine o expresie a meditației asupra condițiilor de existență ale capitalismului. Mai degrabă decât un discurs politic aparte, cu contururi recognoscibile după clasificările obişnuite ale spectrului ideologic modern, occidental, marxismul devine în România un instrument intelectual folosit pentru a da formă unor discursuri politice specifice, ale căror teme recurente derivă din problemele particulare ale unei societăți periferice în curs de occidentalizare. Şi alte idiomuri culturale preluate din Occident s-au aflat în aceeaşi situație, în România la fel ca şi în alte țări asemănătoare: cel mai adesea, ele nu au refăcut la periferie dialogul ideologic occidental, ci au fost folosite pentru a „interpreta” dileme intelectuale inedite, născute din conjuncturi sociale şi politice de tip nou, dând naştere prin aceasta unor construcții doctrinare nu mai puțin caracteristice societăților respective.

Junimiştii şi Eminescu identificaseră, în spatele definiției oficiale a ordinii sociale româneşti, o realitate diferită: departe de a arăta ca o societate burgheză sau de a fi înscrisă pe o linie de evoluție menită să conducă spre aşa ceva, lumea românească suferea de viciile unor forme sociale hibride. Elita modernizatoare pretins capitalistă funcționa asemeni unei clase birocratice, exploatând statul şi masa țărănească spre propriul beneficiu. Vocația sa era „funcționarismul” şi nu antreprenoriatul capitalist, iar

metodele sale de guvernare erau constituționale în formă dar „oligarhice” în conținut. Formele politice de tip occidental fuseseră adoptate în România în absența unei dinamici spontane a societății, ceea ce compromitea şansele de a construi o economie capitalistă veritabilă. În ambele sale orientări, critica socială marxistă avea să dezvolte această temă a caracterului pseudocapitalist al societății autohtone, accentuând aspecte diferite ale aceluiaşi sindrom al modernizării distorsionate: Gherea este preocupat în special de eşecul transformării capitaliste a agriculturii, principalul sector economico-social al țării. Stere accentuează, în schimb, caracterul artificial al economiei industriale, ce se răsfrânge în mod negativ asupra aceleiaşi lumi țărăneşti. Ambii critici sociali marxişti subscriu însă unei idei unificatoare a întregii culturi critice, anume caracterizarea elitei conducătoare româneşti ca o „oligarhie” cu caracter nonburghez, constituită în jurul mecanismelor birocratice, utilizate de ea ca o sursă de venituri în disproporție flagrantă față de capacitatea societății româneşti de a produce surplusuri de avuție.

Atunci când scria „Social-democratism sau poporanism?”, Stere era un politician al Partidului Național Liberal. Deşi se raliase principalului partid al „oligarhiei” pentru a o împinge pe calea reformelor democratice, el făcea parte totuşi din dispozitivul politic oficial împotriva căruia se definea, de decenii, aproape întreaga gândire socială românească. Este evident că, în aceste condiții, Stere trebuia să pună surdină asupra temelor favorite ale acestei gândiri sociale. În deceniul anterior, însă, el putea să dea frâu ororii sale față de clasa funcționărească instaurată la cârma țării nu în urma unor transformări sociale interne, ci ca urmare a expansiunii coloniale a capitalismului occidental. El arată cum structura lumii româneşti nu poate fi înțeleasă ca rezultat al unui proces de creştere organică, ci ca produsul unui transplant de forme operat de clasele dominante ale Occidentului, cu concursul agenților indigeni

ce le servesc interesele, spre beneficiul celor două părți dar în defavoarea ansamblului social. Transplantul de civilizație a însemnat, deci, o formă de aservire, nimic altceva decât o nouă întruchipare a vechilor moravuri ale partidelor boiereşti ce „au fost deprinse din vechime să închine țara ba în stânga ba în dreapta, prefăcând-o în arena luptei internaționale". Asemenea practici au căpătat un puternic impuls „în secolul al XIX-lea, când, cu mersul triumfal al structurii sociale burgheze, relațiile sociale din ce în ce se dezvoltau şi se complicau, influența diferitelor curente politice, economice, sociale din Apusul Europei devenea din ce în ce mai predominantă în România". Această influență a Occidentului nu trebuie explicată însă ca rezultat al difuziunii spontane a civilizației apusene, ci cu referire la interesele capitalismului occidental: „Burghezia europeană, devenind stăpâna situației la sine acasă, n-a mai putut şi n-a mai vrut să sufere o Românie orientalo-feudală; ea introduce acolo – deoarece interesele ei politice şi economice o cereau – civilizația capitalistă, cum a introdus opiu în China, rachiu şi sifilis în insulele Polineziei". Iar dacă civilizația exportată de Occident în colonia sa balcanică este o unealtă de spoliere în mâna capitalismului metropolitan, clasele superioare ale periferiei româneşti profită nu mai puțin de pe urma importului de modernitate operat. Cât despre poporul român, acesta este „lăsat pradă apetiturilor nesățioase ale celor care au consimțit să fie instrumentele plecate ale [burgheziei occidentale], să joace rolul plămadei burghezeşti în societatea feudală de până atunci".[109] În acest fel, „s-a instaurat la noi o stare socială [...] ce se caracterizează prin nişte crime şi despoieri îngrozitoare, despre care nimeni în Europa apuseană modernă nu poate avea nici o închipuire – afară de cei, se înțelege, care au avut fericita ocaziune să cunoască de aproape « acțiunea

---

[109] Stere, „Din notițele unui observator ipocondric", pp. 155-156.

civilizatoare » a Europei în Africa centrală şi în alte colonii, locuite de « sălbatici »”.[110]

Prezentarea socialismului ca o „plantă exotică”, deci nimic altceva decât una dintre „formele fără fond”, decurgea firesc din spiritul criticii maioresciene, de aceea socialismul românesc era cumva obligat să îşi construiască certificatele de autenticitate în acelaşi limbaj. Atunci când obiecțiile junimiste sunt reformulate în discursul poporanismului, presiunea devine mai mare şi, prin urmare, Gherea expune o teorie a modernizării ce îmbină terminologia marxistă cu jargonul junimismului şi al întregii dezbateri româneşti despre occidentalizare. „Legea de evoluție a societăților înapoiate” afirmă că modernizarea românească decurge într-adevăr prin imitație, adică exact aşa cum Junimea nu obosea să repete că se petreceau lucrurile. La fel ca şi sociologia conservatoare, cea gheristă vede aici rădăcinile disfuncționalităților flagrante ale lumii româneşti. Din nou la fel ca Maiorescu, Gherea acuză elita modernizatoare pentru maniera greşită în care a răspuns provocărilor occidentalizării, abordată de ea în aşa fel încât să poată extrage de aici beneficiile maxime: feudalismul reînnoit sub umbrela constituționalismului liberal şi capacitatea de a folosi statul, cu întregul său aparat funcționăresc, asemeni unui instrument de înavuțire. Junimiştii tindeau să atribuie aceste fenomene mai degrabă voinței umane: fascinația unei civilizații mai avansate şi naivitatea imitativă se conjugau cu egoismul clasei politice, pentru a produce rezultatele binecunoscute. Spre deosebire de junimişti, Gherea consideră că – ținând cont desigur de tendința firească a actorilor sociali de a-şi promova interesele de clasă, în dauna celorlalte clase şi chiar a societății în întregul ei, în funcție de circumstanțe – aceleaşi fenomene decurg din mersul firesc al lucrurilor: cauzele ce stau la baza

[110] *Ibid.*, p. 161.

„monstruozităților” lumii româneşti sunt „obiective”, în măsura în care ele decurg dintr-o lege a dezvoltării sociale.

Dacă modernizarea se desfăşoară într-adevăr prin imitație, înseamnă că ea purcede de la forme la fond. În termeni marxişti, suprastructura instituțională şi legislativă precede baza socială şi economică. Structura politică nu se formează printr-un proces organic, ca urmare a unor transformări autogenerate în corpul societății. În România şi în alte țări înapoiate, ea este importată, iar factorii politici joacă un rol hotărâtor în stimularea schimbării sociale, pe care trebuie să o dirijeze. O asemenea afirmație presupune o revizuire considerabilă a marxismului. Ea pare să stea chiar în totală contradicție cu gândirea lui Marx, aşa cum mărturiseşte Gherea: „Una din marile descoperiri sociologice ale lui Marx e şi aceasta, că formele politico-sociale ale societății depind de fondul economico-social, că formele politico-sociale se schimbă după ce s-a făcut o schimbare corespunzătoare în felul de producere şi împărțire a bogățiilor economice, după ce s-a făcut o schimbare corespunzătoare în fondul material al vieții sociale, că forma, cu alte cuvinte, urmează fondului. Dar iată vedem însă că în țările înapoiate capitaliste, cum e țara noastră, s-a introdus o formă politico-socială fără a avea un fond corespunzător, care fond se dezvoltă în urmă – la noi e deci contrariul celor ce zice Marx, e fondul care urmează formei”. Pe bună dreptate, Gherea e obligat să-şi ia toate măsurile de precauție şi să preîntâmpine o obiecție previzibilă a cititorului: „Contrazic oare societățile înapoiate capitaliste legile lui Marx, contrazic ele oare o concepție sociologică generală, [...] şi anume acea concepție că transformările sociale nu depind de planurile, dorințele şi fanteziile noastre, ci ele izvorăsc şi trebuie să izvorască din înseşi condițiunile de viață reale ale societății?”.[111]

---

[111] Gherea, „Post-scriptum sau cuvinte uitate”, pp. 481-482.

Ştim că răspunsul e negativ: aparenta contradicție dintre felul cum se desfăşoară schimbarea socială la periferia capitalismului mondial şi tezele centrale ale marxismului e rezolvată atunci când înțelegem că sistemul social în interiorul căruia se manifestă legitățile inexorabile ale istoriei este reprezentat de lumea capitalistă în ansamblul său. Ca atare, ceea ce nu e valabil pentru parte – o țară semicapitalistă ca România –, este valabil pentru întreg. La nivelul sistemului social global, legile marxiste continuă să funcționeze, chiar dacă ele sunt perturbate în zonele de margine ale sistemului. Argumentația lui Gherea este îndrăzneață, dar nu întru totul convingătoare. Într-adevăr, deşi caută să salveze credibilitatea determinismului marxist, ea este obligată să atribuie o pondere prea însemnată factorului volițional uman: dacă neoiobăgia a fost instaurată de sus în jos, izbânda finală a capitalismului asupra neoiobăgiei nu poate fi decât tot o victorie a formelor asupra fondului, dependentă în prea mare măsură de voința clasei politice româneşti. În plus, dacă influențele capitalismului mondial, refractate prin prisma structurii de clasă româneşti, au dus la instaurarea – fie ea şi temporară – a unei forme de pseudocapitalism în locul capitalismului veritabil, ce anume poate garanta că influențele viitoarei revoluții socialiste mondiale, propagate în România în baza aceleiaşi inversiuni a stadiilor de evoluție, adică de la formă la fond, vor conduce la rezultatul scontat? În definitiv, un socialism distorsionat poate lua locul distorsiunilor existente ale capitalismului.[112]

În orice caz, spre deosebire de junimişti, pentru care disjuncția dintre forme şi fond decurge din caracterul prea accelerat al modernizării imitative, Gherea atribuie acelaşi fenomen temporizărilor aceluiaşi proces. Aşezămintele neoiobăgiei şi ale oligarhiei se mențin din cauza refuzului interesat al clasei politice şi al elitei sociale şi economice de

---

112 Kitch, „Constantin Dobrogeanu-Gherea”, pp. 78-79.

a lăsa câmp liber de acțiune forțelor capitalismului. După 1881 – faimosul discurs „Era nouă" al lui P.P. Carp –, intelectualitatea conservatoare renunțase să mai critice formatul constituțional al țării, afirmând însă că orice alte schimbări „progresiste" ale sistemului politic trebuiau amânate până la maturizarea fondului social.[113] Gherea crede, dimpotrivă, că reajustarea formelor şi fondului nu poate fi lăsată pe seama funcționării spontane a societății, ci trebuie obținută prin noi inițiative politice care să creeze cadrul legislativ necesar pentru dezvoltarea capitalismului.

Cum văd Stere şi poporaniştii problema aceleiaşi reajustări dintre bază şi suprastructură? Un posibil punct de plecare pentru a răspunde ne este oferit de opinia lui Eugen Lovinescu în această chestiune. Plasând poporanismul şi socialismul printre „curentele reacționare" care întârzie, prin împotrivirea lor, dezvoltarea modernității capitaliste în România, Lovinescu acuză poporanismul de a fi adoptat o poziție ilogică în marea dispută despre forme şi fond. Contradicția populistă provine din promovarea simultană a unei doctrine „progresiste" în materie de modernizare politică şi a uneia „reacționare" în materie de schimbare socială. Prin pledoaria lor pentru democratizare, poporaniştii nu cer altceva decât „occidentalizarea" şi mai accentuată a „formei". Prin convingerea lor că această democrație trebuie să rămână „rurală", datorită imposibilității industrializării, ei condamnă însă „fondul" să păstreze pe vecie un caracter neoccidental, ceea ce nu poate duce decât la agravarea tensiunilor dintre infrastructura socială şi suprastructura politică. „Contrastul dintre fond şi formă al civilizației noastre", explică Lovinescu, „e un fenomen recunoscut de toți observatorii sociali. Pentru a-l remedia, partidele au lucrat în chip diferit, dar logic: liberalii au voit să ridice fondul la formă prin crearea unui vast aparat circulator,

113 Z. Ornea, *Junimea şi junimismul*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1975, pp. 117-214.

corespunzător democrației burgheze importate pe cale ideologică; conservatorii au voit să scoboare formele la fond, îngrădind, deci, libertățile constituționale; numai poporanismul a luat atitudinea combinată şi paradoxală de a dezvolta, pe de o parte, cât mai mult formele în sensul civilizației burgheze şi, deci, al liberalilor paşoptişti; iar pe de alta, de a ține pe loc cât mai îndelung fondul, fixându-l în cadrul micii proprietăți rurale”.[114]

Contradicția semnalată de Lovinescu este doar aparentă. Pentru Stere, adevăratul fond al societății româneşti, dezvoltat pe cale organică, este reprezentat de „baza nediferențiată” social a țărănimii. Industria parazitară pe care o doreşte eliminată nu face parte din componentele sale, ci tocmai din cele ale formelor adoptate în speranța de a înzestra societatea locală cu dispozitivele de dezvoltare ce îşi dovediseră forța şi viabilitatea în Occident. Atâta vreme cât este „un produs artificial şi lipsit de viață proprie, [...] ce nu trăieşte decât în sfera încurajărilor bugetare şi niciodată nu poate ajunge să stea în picioare singură”,[115] economia industrială face corp comun cu întreaga suprastructură a cărei existență nu răspunde unor necesități sociale veritabile. Înlăturarea ei nu trebuie privită deci ca o piedică pentru dinamica modernizării, ci ca o ajustare a politicilor de modernizare în funcție de obiectivele ei rezonabile. Cât despre pledoaria pentru democratizare, aceasta nu dă glas unui reflex imitativ, ci încercării de a găsi o formă politică în concordanță cu interesele segmentului social majoritar. În programul poporanist, forma şi fondul nu se dezvoltă deci în sensuri opuse, ci sunt aduse mai aproape una de cealaltă. Democratizarea trebuie să anuleze falia dintre masele țărăneşti şi sistemul politic, îndepărtând situația existentă, în care societatea şi sistemul de guvernământ sunt aproape

---

114 Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. 2: *Forțele reacționare*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1992 [1926], p. 138.

115 Stere, „Social-democratism sau poporanism?”, p. 334.

reciproc impermeabile. Căci, spune Stere, „introducerii formelor de stat modern n-a urmat [...] înrădăcinarea democratismului în viața poporului însuşi. [...] Masele populare au rămas aproape cu desăvârşire străine vieții politice".[116] Gherea consideră că reajustarea celor două entități trebuie să decurgă din evoluția amândurora către formula capitalistă, pe traiectoria de dezvoltare a Occidentului. Stere crede că acelaşi obiectiv nu poate fi atins decât prin modelarea amândurora după tipare specifice, pe o cale de evoluție proprie periferiilor agrare ale lumii.

Faptul că Stere este conştient de nevoia realizării unei convergențe a formelor şi fondului este dovedit de reflecțiile sale asupra „problemei naționale". Alături de chestiunea țărănească, aceasta din urmă a fost marea lacună a teoriei marxiste, niciodată suficient clarificată în textele fondatoare ale doctrinei şi niciodată pe deplin armonizată cu celelalte componente ale sistemului.[117] Marx a început prin a respinge naționalismul în ansamblu, ca pe o relicvă a lumii premoderne. Într-o a doua etapă, el i-a atribuit aceluiaşi fenomen un rol în procesul de modernizare: formarea statelor naționale contribuie la extinderea piețelor capitaliste şi la progresul general al civilizației, în măsura în care grupurile naționale aflate pe o scară evolutivă inferioară tind să fie absorbite de cele mai avansate.[118] Socialismul Internaționalei a II-a subscrie acestui mod de gândire, iar Gherea îl împărtăşeşte şi el. El condamnă aventurile „imperialiste" româneşti de felul anexării

---

116 *Ibid.*, p. 310.

117 Ian Cummins, *Marx, Engels and National Movements*, New York, St. Martin's Press, 1980; Walker Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton, Princeton University Press, 1984; Erica Benner, *Really Existing Nationalisms: a Post-communist View from Marx and Engels*, Oxford, Claredon Press, 1995.

118 O prezentare succintă: Shlomo Avineri, „Marxism and Nationalism", în *Journal of Contemporary History* 26: 3-4, 1991, pp. 637-657.

Cadrilaterului şi, spre deosebire de atitudinea belicoasă adoptată de majoritatea liderilor Internaţionalei, se pronunţă până la sfârşit împotriva intrării României în Primul Război Mondial. Altminteri, sprijină cu căldură consolidarea României ca stat naţional şi este de partea ei în diferendul basarabean. Asemeni lui Marx, el vede Rusia autocrată ca pe o mare primejdie la adresa progresului social în întreaga Europă şi este consecvent în a critica politica externă a marelui imperiu. Totuşi, deşi este un bun patriot român, Gherea rămâne fidel marxismului, acordând naţionalismului doar un rol secundar şi „funcţional" în procesul de tranziţie de la un stadiu de evoluţie socială la altul. În plus, patriotismul românesc este însoţit, în cazul lui Gherea, de o opoziţie constantă faţă de cultura şi politica antisemită.[119]

Ca şi în problema ţărănească, Stere se situează, în chestiunea naţională, pe o poziţie adversă faţă de socialismul românesc. De la începutul activităţii sale publicistice în România, el nu se limitează la a atribui naţionalismului un rol instrumental, ca factor al progresului social, considerându-l, dimpotrivă, ca un element constitutiv al societăţii.[120] Ţărănimea

---

119 Michael Shafir, „Romania's Marx and the National Question: Constantin Dobrogeanu-Gherea", în *History of Political Thought* 5: 2, 1984, pp. 295-314. Ca şi dezbaterea dintre marxişti şi populişti, disputa purtată în interiorul marxismului în jurul problemei naţionalismului a fost reluată, cu variaţii, în fiecare context naţional: vezi, de exemplu, Neil A. Martin, „Marxism, Nationalism and Russia", în *Journal of the History of Ideas* 28: 2, 1968, pp. 231-252; Andrzej Walicki, „Rosa Luxemburg and the Question of Nationalism in Polish Marxism", în *The Slavonic and East European Review* 61: 4, 1983, pp 565-582. Vezi şi Andrew C. Janos, „Nationalism and Comunism in Hungary", în *East European Quarterly* 5: 1, 1971, pp. 74-103; Marin V. Pundeff, „Nationalism and Communism in Bulgaria", in *Bulgaria in American Perspective. Political and Cultural Issues*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1994, pp. 97-133.

120 C. Stere, „Socialismul şi naţionalismul", în *Evenimentul literar* 1: 20, 1894, p. 4; Idem, „Naţionalismul şi socialismul", în *Evenimentul literar* 1: 21, 1894, p. 2.

română constituie o bază nediferențiată a corpului social prin comparație cu clasele superioare, stratificate orizontal şi frământate de conflicte inerente modului de producție capitalist, dar este clar diferențiată vertical, prin cultura sa națională specifică – al cărei principal depozitar este –, față de alte societăți naționale. Democrația rurală a viitorului va trebui să cultive acest caracter național. Pentru aceasta, ea trebuie să rezolve o problemă de „inautenticitate”, care derivă la rândul său dintr-o problemă de proastă „integrare” socială. O cultură națională presupune un public consumator, iar acesta nu poate fi reprezentat decât de o solidă clasă mijlocie indigenă. Căci „numai o clasă mijlocie poate avea destul răgaz şi mijloacele necesare pentru a forma un câmp destul de larg pentru răspândirea literaturii. [...] Numai o clasă mijlocie națională poate forma [...] condițiunile necesare prealabile ale dezvoltării literare, şi în consecință ale culturii întregi a unui popor”.[121] Pe lângă faptul că numai ea poate oferi un debuşeu semnificativ al produselor culturale, clasa de mijloc este cea care asigură comunicarea, în idiomul unei culturi comune, între diversele segmente ale societății. Ea „serveşte [...] ca un conduct de cultură pentru clasele inferioare; ideile şi, în genere, discuțiunile ce agită culmile societății pot pătrunde prin canalul acesta până la straturile cele mai de jos ale poporului când clasa mijlocie, care vine cu el în contact în nesfârşita varietate de afaceri, vorbeşte aceeaşi limbă cu el. De asemenea, şi curentele ce se nasc în adâncurile vieții naționale pot mai uşor răzbate până în straturile de sus”.[122]

În România, această comunicare culturală dintre straturile sociale este stânjenită, crede Stere, de faptul că singura clasă mijlocie existentă este formată din alogeni evrei ce nu pot rămâne decât străini culturii naționale. Dincolo chiar de problema integrării culturale a diverselor

[121] Idem, „Social-democratism sau poporanism?”, p. 289.
[122] *Ibid.*, p. 294.

componente ale națiunii, existența burgheziei evreiești duce la segregarea straturilor superioare ale societății de cele inferioare şi, prin aceasta, contribuie la permanentizarea „industriei politice" oligarhice, împiedicând primenirea continuă a clasei politice. Căci „o clasă mijlocie din elemente naționale străine formează o pătură impermeabilă, care rupe în două organismul național: elementele slăbite ale straturilor de sus se declasează, nu pot forma decât cel mult o clasă de profesioniști ai politicii; recrutarea normală a sferelor mai înalte e împiedicată; elementele mai viguroase de jos nu mai pot răzbate, decât prin selecțiunea la întâmplare, şi artificială. [...] În sfârşit, clasele superioare se trezesc atât de departe de masa poporului, încât şi negrii din Africa le sunt mai cunoscuți".[123]

Pe lângă faptul că reprezintă un corp străin şi neasimilabil în cadrul culturii naționale, evreii mai prezintă o problemă pentru viitoarea democrație rurală românească: ca agenți ai „capitalului vagabond", ei asigură transferul constant al unei mari părți a avuției naționale înspre metropolele capitaliste ale lumii. Acestea sunt raționamentele ce îl împing pe Stere la concluzia „rezolvării" treptate a „problemei evreiești", prin emigrarea organizată a evreilor spre Palestina. Cu toate precauțiile sale de a se departaja de formele „convenționale" ale isteriei antievreiești din epocă, Stere a jucat cu siguranță un rol în evoluția antisemitismului intelectual românesc.[124] Nu e cazul să minimalizăm chestiunea, dar nici să privim lucrurile ca şi când această fațetă a gândirii lui Stere ar fi fost elementul său definitoriu, aşa cum s-a făcut uneori. Desigur, Stere greşeşte profund atunci când crede că pătura de mijloc evreiască nu poate oferi un public pentru o cultură națională. Este însă o eroare de interpretare istorică să credem că acest autor de

---

123 *Ibid.*, loc cit.

124 Leon Volovici, *Ideologia naționalistă şi „problema evreiască". Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*, Bucureşti, Humanitas, 1995, pp. 56-59.

stânga ar fi oferit principala inspirație intelectuală pentru antisemitismul dreptei radicale interbelice.[125] *Viața românească* a cultivat ideea unei culturi în conformitate cu caracterul rural al Românei, dar argumentele pe care le-a folosit au fost mai degrabă sociologice şi „internaționale" în caracter decât autentic „tradiționaliste", iar departajarea sa critică față de tradiționalismul *Sămănătorului* a fost mai accentuată chiar decât opoziția față de socialismul lui Gherea.[126] Această ultimă formă de tradiționalism, a sămănătorismului, a făcut legătura dintre eminescianism şi ortodoxismul interbelic, asigurând reproducerea discursului naționalist şi autohtonist ce va fi ulterior reelaborat de dreapta radicală.[127] Incursiunea lui Stere pe terenul problemei evreieşti trebuie deci privită ca nimic altceva decât ceea ce a fost: o derivație a încercării sale de a adapta gândirea marxistă la condițiile sociale ale României. În acest caz, concluziile sunt surprinzătoare şi regretabile, dar nu lipsite de coerență cu ansamblul.

Am văzut cum situează Lovinescu poporanismul în raport cu dezbaterea despre modernizare purtată în jurul noțiunii de forme fără fond. Acelaşi autor este obligat să trateze în acelaşi fel şi socialismul. Raportarea critică față de acesta este însă mult mai dificilă. Ca teorii ale modernizării periferice, gherismul şi lovinescianismul sunt în bună măsură convergente. Ambele acceptă sindromul formelor fără fond ca pe o realitate, afirmând totodată că dezvoltarea de sus în jos, de la formă la fond, este destinul implacabil al țărilor rămase în urmă față de Occident. În plus, atât apologetul modernizării burgheze cât şi profetul

---

[125] Aşa cum sugerează, de exemplu, Roberts, *Rumania*, pp. 142-148, sau Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, trad. de Florin Chirițescu şi Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1995, pp. 166-168.

[126] Ornea, *Poporanismul*, pp. 345-422.

[127] Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail". Mişcare socială şi organizație politică*, trad. de Cornelia şi Delia Eşianu, Bucureşti, Humanitas, 1999, pp. 62-90, 159-174.

socialismului îşi formulează argumentele în termenii determinismului social, invocând caracterul implacabil al „legilor istorice”. Diferențele dintre ei nu sunt nici ele, însă, mai puțin semnificative. Mai întâi, determinismul lui Gherea este „materialist”, prevalându-se de anatomia marxistă a capitalismului, în timp ce al lui Lovinescu este „idealist”, folosindu-se de autoritatea lui Gabriel Tarde şi a teoriei sale despre „legile imitației”. Apoi, Gherea consideră că rezultatul ultim al influențelor occidentale va fi ordinea socialistă, în timp ce Lovinescu plasează socialismul românesc printre reacțiile sentimentale şi ideologice față de modernitatea burgheză şi de forțele irezistibile ale diseminării sale planetare. De asemenea, Gherea priveşte înspre istoria recentă a României cu scopul de a critica elitele modernizatoare, ce au abordat problemele sociale ale țării în epoca dramatică a occidentalizării prin prisma intereselor de clasă, cu toate consecințele nefaste ce au decurs de aici, în timp ce Lovinescu scrie pentru a disculpa aceleaşi elite de orice vină, considerând că ele au avut întotdeauna intuiția corectă a realităților. În fine, Gherea disociază în mod clar universul sociologic local, caracterizat de neoiobăgie şi de industria politică a oligarhiei, față de tiparele sociale occidentale, la care se raportează, asemenea întregii culturi critice, ca la nişte standarde de „normalitate”. Lovinescu, în schimb, îneacă particularitățile modernizării imitative şi periferice într-un caleidoscop de fenomene similare sau asemănătoare culese de pe întreg cuprinsul istoriei europene şi mondiale.

Populismul şi socialismul gherist nu au fost singurele abordări marxiste ale temei formelor fără fond. Încă două asemenea construcții intelectuale trebuie să ne mai rețină atenția, pentru a întregi acest tablou al carierei marxismului în sociologia românească a modernizării. Prima dintre ele a fost oferită de Ştefan Zeletin, a cărui operă a putut fi descrisă de un istoric al ideilor ca echivalentul românesc al

„marxismului legal”, reprezentat în Rusia de Piotr Struve:[128] la fel ca şi cel din urmă, Zeletin s-a situat la polul extrem al „revizionismului”, considerând că lumea socialistă se va instaura de sus în jos, fără nicio ruptură revoluționară, prin evoluția spontană a capitalismului către forme tot mai accentuate de socializare a mijloacelor de producție şi de planificare economică. Agentul acestei schimbări graduale urma să fie nu clasa proletară ci chiar elita capitalistă.[129] În ce-l priveşte pe Zeletin, el preia gândirea lui Marx prin filtrul interpretărilor datorate lui Werner Sombart şi Rudolf Hilferding, argumentând că România este pe punctul de a păşi, asemeni întregii lumi, în faza „capitalismului financiar”, caracterizat prin dirijarea economiei de către marile monopoluri construite în jurul trusturilor bancare. Rezultatul final al acestei noi organizări a producției va fi socialismul. Marx a fost corect în predicțiile lui despre sfârşitul inevitabil al capitalismului, dar a greşit în privința factorilor schimbării. Socialismul va fi adus pe lume nu de proletariatul industrial ci de burghezia bancară, nu printr-o revoluție violentă ci printr-un proces de evoluție treptată.[130]

Analogia cu Struve poate fi corectă. Totuşi, cultura română şi-l aminteşte pe Zeletin nu ca pe un gânditor marxist, ci ca pe una dintre cele mai importante voci ale „modernismului burghez”, ideile sale fiind considerate complementare celor ale lui Eugen Lovinescu. Diferența dintre cei doi ar trebui căutată nu în sfera orientărilor ideologice, ci în cea a „abordărilor metodologice”: la Lovinescu prevalează istoria culturală, la Zeletin cea economică şi socială. Altminteri, cei doi autori au conjugat o

---

[128] Love, *Crafting the Third World*, p. 47.

[129] Richard Pipes, *Struve, Liberal on the Left, 1870-1905*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970; Idem, *Struve, Liberal on the Right, 1905-1944*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980. Vezi şi Idem, *Russian Conservatism*, pp. 168-171.

[130] Ştefan Zeletin, *Burghezia română*, ed. de C. D. Zeletin, Bucureşti, Humanitas, 1991 [1925].

justificare ideologică a ordinii existente în România anilor 1920 – şi o raționalizare ideologică a istoriei recente a țării – cu o respingere a tuturor formelor de critică socială îndreptată împotriva elitei modernizatoare – reprezentată în principal de Partidul Național Liberal – în deceniile anterioare. Dincolo de aceste teze comune, cei doi se raportează în mod diferit la tema formelor fără fond. Dacă Lovinescu acceptă caracterul imitativ al schimbării sociale din România, Zeletin îl neagă, argumentând că, în ciuda tuturor aparențelor şi a valurilor de „sociologie beletristică", incapabilă să le interpreteze corect, România urmează acelaşi curs de dezvoltare ca şi Occidentul: de la baza socială la formele politice. Etapele de dezvoltare ale României sunt deci aceleaşi cu ale țărilor apusene, dar ele sunt parcurse de țara est-europeană mai târziu şi cu mici modificări de suprafață ce le ascund semnificația reală. Capitalismul românesc nu este inautentic, aşa cum vor să ne facă să credem Stere sau Gherea, el reprezintă doar o expresie a unei specii istorice de mult clasificate: aceea a economiei mercantiliste a secolului al XVIII-lea european. O asemenea încadrare conceptuală a fondului social şi economic românesc îi permite lui Zeletin să ofere o caracterizare convenabilă a formelor politice: industria politică a oligarhiei, condamnată de Gherea, este un fenomen real, dar ea nu reprezintă decât o varietate de autoritarism politic necesar în faza de evoluție actuală a țării. Criticii marxişti greşesc atunci când condamnă această stare de lucruri, ei neînțelegând faptul evident că ea nu duce la nimic altceva decât la lumea socialistă pe care şi-o doresc. De fapt, această eroare a lui Gherea este explicabilă, pentru simplul motiv că el nu este un marxist veritabil: afirmând că procesul de schimbare se desfăşoară de la formă la fond, el falsifică spiritul marxismului. Gherea şi socialiştii români sunt îndatorați mai mult culturii tradiționaliste româneşti decât ştiinței sociale occidentale de la care se revendică. Sub frazeologia lor revoluționară

pulsează instinctele reacționare ale intelectualității dintr-o țară agrară, convulsionată de marile curente de evoluție ale lumii moderne.[131] Cât despre poporanism, acesta împărtăşeşte cu marxismul eroarea de a crede că societățile pot urma mai multe trasee de dezvoltare şi că se pot sustrage de la destinul industrializării. Deja greşită atunci când a fost formulată în Rusia, gândirea populistă capătă proporțiile unei contrafaceri caricaturale în România, unde, neexistând *obşcina*, orice rațiune a ei de a fi dispare.[132] Zeletin, apologetul oligarhiei, pretinde a recupera adevărurile centrale ale marxismului, pe care criticii înverşunați ai aceleiaşi clase politice nu oboseau, de decenii, să le denatureze. El demonstrează atât că modernizarea românească urmează aceeaşi traiectorie ca şi cea a Occidentului, cât şi faptul că procesele de schimbare au loc, aici, în acelaşi fel ca pretutindeni: nu există nicio „lege specială de dezvoltare" a societăților înapoiate, influențele occidentale nu constau în nimic altceva decât în propagarea universală a capitalismului şi nu în procese de imitație instituțională lipsite de o bază socială adecvată, transformările suferite de lumea românească se desfăşoară în singura modalitate posibilă, anume propagându-se de la fond către formă.

„Marxismul oligarhic" al lui Zeletin nu a fost singurul care să subscrie acestei ultime afirmații. O altă variantă românească a „teoriei modernizării uniforme"[133] a fost propusă, în câteva cărți publicate în 1944 şi 1945, de comunistul Lucrețiu Pătrăşcanu. La fel ca şi Zeletin,

---

[131] *Ibid*, pp. 271-275.

[132] *Ibid.*, pp. 265-271.

[133] Pentru gândirea lui Zeletin ca o expresie a teoriei modernizării uniforme vezi Daniel Chirot, „Neoliberal and Social Democratic Theories of Development: the Zeletin-Voinea Debate Concerning Romania's Prospects in the 1920's and Its Contemporary Importance", în Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978, pp. 31-52.

Pătrăşcanu se desparte de toți analiştii sociali anteriori ce au pretins că România urmează o cale de evoluție specifică, pe parcursul căreia dezvoltă forme sociale fără antecedente occidentale. Pentru el, ca şi pentru Zeletin, nu există decât o singură traiectorie a modernizării, desluşită cu precizie de ştiința marxistă. Fenomenele sociale deplorabile existente în lumea agrară românească nu exprimă esența profundă a „neoiobăgiei" pseudocapitaliste – aşa cum crede Gherea – şi nici pe cea a unei varietăți de capitalism pe care Europa Occidentală a cunoscut-o cu un secol înainte, după cum pretinde Zeletin. Ele reprezintă pur şi simplu manifestările naturale ale pătrunderii treptate a relațiilor de producție capitaliste în corpul unei societăți ce conține încă reziduuri feudale. Acest proces a început la mijlocul secolului al XVIII-lea, atunci când economia „feudală" a fost înlocuită de cea „iobăgistă". În cel dintâi stadiu de dezvoltare economică, caracterizat prin producție de subzistență, precum şi prin nivelul foarte scăzut al schimburilor comerciale şi al circulației monetare, raporturile de producție dintre țărani şi boieri erau bazate pe obligația „rentei în natură". Prin contrast, „în regimul iobăgist apare drept principală îndatorire a țărănimii renta în muncă". Iar „din punctul de vedere al cadrului economic general în care apare regimul iobăgist, asistăm la dezvoltarea economiei de schimb, pe seama economiei naturale, aflată în floare în regimul feudal".[134] „Regimul iobăgist" reprezintă, deci, perioada de tranziție de la feudalism la capitalism, parcursă de România în secolul al XIX-lea. El nu trebuie însă înțeles ca o configurație socială specifică – un „mod de producție" aparte –, ci ca o juxtapunere de elemente caracteristice celor două moduri de producție care îl încadrează cronologic – feudal şi capitalist –, în compoziția sa ponderea sectorului capitalist neîncetând să crească în dauna celui feudal. Contrar celor

[134] Lucrețiu Pătrăşcanu, *Un veac de frământări sociale, 1821-1907*, Bucureşti, Ed. Politică, 1969 [1945], p. 14.

ce cred Gherea şi discipolii săi, raporturile de producție capitaliste sunt o realitate a economiei rurale româneşti, nu mai puțin decât începuturile unei economii industriale capitaliste. Iar dacă economia agrară nu poate fi definită ca „neoiobagă”, nici clasa conducătoare a României nu poate fi înțeleasă cu ajutorul inovațiilor sociologice de felul „oligarhiei”.[135] Ambiția social-democraților de a acredita existența unor asemenea fenomene sociale specifice țărilor înapoiate exprimă nu spiritul obiectivității ştiințifice îndrumată de luminile marxismului, ci conciliatorismul doctrinar ce ascunde o trădare a clasei muncitoare: condiționând victoria socialismului de dezvoltarea prealabilă a capitalismului până la formele sale deplin maturizate şi recomandând chiar o alianță a socialismului cu burghezia capitalistă împotriva oligarhiei pseudocapitaliste, social-democrații se dovedesc incapabili să înțeleagă spiritul militant şi revoluționar al marxismului. Ca adept al variantei leniniste a marxismului, Pătrăşcanu consideră că România primei jumătăți a secolului XX, la fel ca şi Rusia de la 1917, reprezintă un teren propice pentru declanşarea revoluției comuniste, iar efortul de legitimare al unui asemenea proiect politic nu este invalidat de structura socială şi economică a regiunii.

L-am părăsit pe Lenin în momentul când ideile sale făceau corp comun cu cele ale lui Plehanov şi Struve, toți trei pledând pentru înțelegerea şi acceptarea legităților „obiective” ale evoluției sociale, împotriva voluntarismului filozofic al populismului. Liderul bolşevismului se va desparte în curând şi de cei ce i-au stat alături în această dispută, tocmai printr-o întoarcere parțială către voluntarism. Prin opoziție cu Plehanov şi cu marxismul Internaționalei a II-a, Lenin acordă o pondere mai mare factorului politic – deci acțiunii revoluționare a partidului

135 Idem, *Problemele de bază ale României*, Bucureşti, Socec, 1944, pp. 257-258.

bolşevic – în îndrumarea evoluției sociale. Dacă Plehanov consideră că revoluția socialistă va trebui să urmeze proceduri „democratice”, deci nu va putea fi realizată cu succes decât atunci când se va bucura de un autentic sprijin popular, Lenin este convins că asemenea scrupule democratice nu pot decât să compromită cauza comunistă şi, deci, elita revoluționară a partidului se poate dispensa de ele.[136] Iar dacă țelul final al instaurării comunismului justifică tactica politică a preluării puterii de către un grup de revoluționari de profesie, fără sprijinul direct al maselor, condițiile sociale ale Rusiei în preziua revoluției pledează pentru caracterul deopotrivă dezirabil şi urgent al aceloraşi practici. Împotriva populiştilor, Plehanov argumenta că extinderea capitalismului nu putea fi oprită în Rusia. În acelaşi timp, el era convins că acest proces se afla doar într-o fază incipientă, de unde concluzia sa că revoluția socialistă trebuia văzută ca un obiectiv de durată lungă: până la declanşarea ei, era nevoie ca o revoluție burghezo-democratică să asigure cadrul constituțional potrivit pentru maturizarea ordinii burgheze, iar cele două etape revoluționare urmau să fie despărțite printr-o perioadă de timp considerabilă. Convins şi el de natura inevitabilă a dezvoltării capitaliste, Lenin evaluează altfel stadiul în care se află acest proces la începutul secolului XX. Aprecierea diferită a situației existente derivă din raportarea diferită față de fenomenul capitalismului: Plehanov îl priveşte prin prisma nivelului atins de forțele şi relațiile de producție, în timp ce Lenin îl cercetează în lumina gradului de dezvoltare al conflictului de clasă. El consideră că diferențierea socială în interiorul lumii țărăneşti este suficient de avansată pentru ca adversitățile dintre țărănimea săracă şi cea avută, a *kulacilor*, să capete forma unui conflict social de tip

---

[136] Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom*, pp. 269-302.

capitalist. Acesta urmeză să asigure motorul social al revoluției comuniste într-o țară predominant agrară.

În condițiile date, revoluția căreia Lenin îi revendică legitimitatea nu putea fi decât unul dintre componentele unui proces mai amplu. Cum Rusia suferă nu numai de neajunsurile capitalismului incipient, ci şi de cele ale feudalismului şi despotismului monarhic rezidual, rezultă că revoluția comunistă nu se poate dispensa de revoluția burgheză. Dar, dacă pentru Plehanov cele două nu se puteau desfăşura decât în succesiune, pentru Lenin ele pot fi „comprimate" într-un unic act revoluționar. Țărănimea în întregul ei, împreună cu proletariatul industrial şi cu burghezia, se află în conflict cu clasa latifundiară şi cu birocrația statului imperial. În acest conflict, revendicarea principală a țărănimii – o redistribuire masivă a pământurilor – are în mod clar un caracter antisocialist, dar partidul bolşevic trebuie să o accepte ca pe o parte necesară a revoluției, pe versantul său burghezo-democratic. Odată măturate vestigiile vechiului regim – sau în paralel cu această acțiune de curățire – partidul trebuie să stimuleze celelalte forme de conflict social, pe versantul socialist al revoluției: el trebuie să declanşeze şi să întrețină războiul împotriva *kulacilor* şi a burgheziei, ce nu se poate încheia decât prin socializarea mijloacelor de producție şi cooperativizarea agriculturii. Câştigată de partea revoluției prin practica „populistă" a redistribuirii pământurilor, țărănimea urmează să fie integrată economiei politice a socialismului. Capitalismul, deopotrivă agrar şi industrial, există în Rusia sub forma unor relații de producție şi conflicte de clasă caracteristice, dar el asigură tranziția rapidă spre socialism fără a fi nevoie să domnească nestingherit pentru o perioadă considerabilă de timp, aşa cum şi-o doresc plehanoviştii. Desfăşurându-şi analizele sociale în funcție de tactica luptei revoluționare, Lenin poate

justifica, astfel, tranziția precipitată spre socialism căreia social-democrația est-europeană îi nega viabilitatea.[137]

Pătrăşcanu îşi scrie lucrările de analiză socială înaintea şi în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, în circumstanțe foarte diferite de cele în care Lenin construise o raționalizare marxistă pentru strategia sa de preluare a puterii. Tactica „frontului popular",[138] îndreptată împotriva pericolului fascist, presupunea alianța dintre comunişti şi forțele politice ale țărănismului, de aceea Pătrăşcanu nu poate să dezvolte până la capăt viziunea „cominternistă" asupra schimbării sociale în periferia agrară a Europei, expunând consecințele sale din sfera practicii revoluționare. De fapt, teoreticianului comunist român îi revine o sarcină mai laborioasă decât cea care stătuse în fața lui Lenin la începutul secolului: el trebuie să insereze în peisajul social al înapoierii agrare româneşti nu doar viziunea marxistă a revoluției proletare dar şi teoria comunistă a fascismului. După cum ştim, aceasta explică fascismul ca pe un produs al capitalismului „monopolist" într-o fază de criză, el fiind instrumentat de clasele dominante ale ordinii burgheze pentru a deturna masele de la obiectivul revoluției socialiste.[139] Una dintre cărțile lui Pătrăşcanu este consacrată acestei sarcini, argumentând că România conținea deja, în anii 1930, un conflict de clasă caracteristic

---

137 *Ibid.*, loc. cit.; Roberts, *Rumania*, pp. 281-287; Richard Pipes, *Communism. A History of the Intellectual and Political Movement*, London, Phoenix Press, 2002, pp. 21-52; George Lichtcheim, „Social-democracy and Communism, 1918-1968", în *Studies in Comparative Communism* 3: 1, 1970, pp. 5-30.

138 Pentru eşecul politicii de tip „front popular" în România, vezi Bela Vago, „Popular Front in the Balkans: Failure in Hungary and Romania", în *Journal of Contemporary History* 5: 3, 1970, pp. 95-117.

139 Furet, *Trecutul unei iluzii*, pp. 170-334; A. James Gregor, *Faces of Janus. Marxism and Fascism in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2000, pp. 19-44.

capitalismului deplin dezvoltat.[140] Burghezia românească apelase la dictaturile de dreapta şi la fascism pentru a-şi consolida poziţia socială, iar pregătirea revoluţiei comuniste presupunea, mai întâi, eliminarea acestor forme extreme ale dominaţiei de clasă. Ca şi Lenin, însă, Pătrăşcanu consideră că relaţii de producţie şi raporturi de clasă specifice unor trepte diferite de dezvoltare pot coexista în cadrul aceleiaşi societăţi. Lumea românească nu face excepţie, ea juxtapunând elemente ale capitalismului monopolist cu reziduuri feudale. Aceeaşi situaţie a existat de la începutul secolului al XIX-lea, ceea ce explică permanenţa conflictului revoluţionar în istoria recentă a ţării. Într-adevăr, teoreticianul comunist se desparte de toate celelalte tabere ale criticii sociale româneşti nu numai prin a susţine identitatea dintre procesele de schimbare socială din România şi cele din Occident – mergând în această direcţie chiar mai departe decât Zeletin, pentru care anumite deosebiri decurgeau, totuşi, din repetarea aceloraşi faze în circumstanţe foarte diferite. El îşi revendică la fel de energic meritul de a fi aşezat în centrul explicaţiei istorice a genezei României moderne conflictul social intern, pe care rivalii săi tindeau să îl deprecieze în favoarea unui alt factor de schimbare, anume influenţa externă. Deşi nu oferă, precum Lenin, o strategie amănunţită de preluare a puterii şi o argumentaţie menită să legitimeze revoluţia comunistă la periferia capitalismului mondial, Pătrăşcanu teoretizează revoluţia în mod indirect prin sociologia istorică pe care o propune. Momentele 1821, 1848 şi 1907 din istoria României relevă aceeaşi combinaţie dinamică de configuraţii sociale „moderne” şi „înapoiate”, „capitaliste” şi „feudale” şi aceeaşi întretăiere a mai multor fronturi ale conflictului de clasă pe care Lenin le distingea în Rusia momentului 1917. Dacă Lenin pledează pentru „telescoparea” revoluţiei

---

[140] Lucreţiu Pătrăşcanu, *Sub trei dictaturi*, Bucureşti, Ed. Politică, 1970 [1944].

burghezo-democratice şi a celei comuniste într-o unică etapă, Pătrăşcanu consideră ca o evidență sociologică faptul că fenomene de acest fel au fost o constantă a modernizării est-europene. Proiectând viziunea leninistă asupra revoluției în istoria mai „accidentată” social a României, Pătrăşcanu ajunge să acrediteze ca pe un adevăr factual ceea ce liderul comunismului internațional se străduia să impună ca un enunț teoretic. Lenin prescrie cursul revoluției comuniste ruseşti. Pătrăşcanu reconstituie preistoria revoluției româneşti, atestând deopotrivă faptul că modernizarea s-a desfăşurat în permanență pe cale revoluționară, cât şi pe cel că „suprapunerea” etapelor a însoțit fenomenele revoluționare de la începuturi. Cele două argumentații sunt complementare şi îşi dezvăluie apartenența la aceeaşi familie din cadrul marxismului est-european.

Acceptând ideea junimistă despre disjuncția dintre forme şi fond, Stere şi Gherea se alătură sociologiei „culturii critice”, născută în tabăra ideologică a dreptei. Ei reuşesc să traducă temele obsesive ale reflecției româneşti despre occidentalizare în termenii marxismului şi, totodată, să transforme teoria lui Marx într-un instrument pentru conceptualizarea decalajelor de dezvoltare. Această întâlnire dintre un sistem de idei cu circulație internațională şi o tradiție de gândire autohtonă a dus la metamorfozarea amândurora. Atât marxismul populist cât şi cel social-democrat şi-au schimbat conținutul atunci când au încorporat temele centrale ale gândirii româneşti despre modernizarea periferică. Cele două sociologii istorice marxiste elaborează ideile sociologiei conservatoare referitoare la „anomaliile” modernizării imitative, pe care le „dedramatizează”: schimbarea socială urmează în România, într-adevăr, un traseu diferit de cel pe care l-a parcurs în Occident, ea producând forme sociale specifice, aceasta fiind însă nu o excepție ci chiar „norma” societăților înapoiate. Clasificarea ştiințifică nu duce însă, pentru Stere şi Gherea, la atenuarea orientării critice: analiza occidentalizării se

îmbină cu critica oligarhiei. Din nou, o asemenea orientare se nutreşte atât din premisele marxiste ale analizei, cât şi din adaosurile sale junimiste. Şi din nou, sinteza celor două tradiţii de gândire conduce la concluzii inedite: convins de incapacitatea României de a progresa către capitalism, Stere abandonează proiectul revoluţiei socialiste; înţelegând natura falsului capitalism românesc, Gherea şi discipolii săi pun între paranteze acelaşi proiect, pentru o perioadă îndelungată de timp, ajungând să pledeze, în fapt, ca nişte veritabili campioni ai cauzei burgheze.

Marxismul a contribuit deci, în mod major, la structurarea culturii critice. El a putut fi folosit tot atât de bine de cei care s-au străduit să o respingă. Zeletin şi Pătrăşcanu îndepărtează întreaga sociologie a formelor fără fond, pe care o denunţă ca pe un amestec de prejudecăţi reacţionare şi erezii marxiste. Ei arată că modernizarea nu poate urma decât o traiectorie comună tuturor societăţilor, lucru dovedit odată pentru totdeauna de ştiinţa socială marxistă. Teoria modernizării uniforme este folosită, de către cei doi, în scopuri ideologice foarte diferite. Primul clădeşte pe baza ei o raţionalizare a sistemului existent, în timp ce al doilea construieşte o justificare a revoluţiei viitoare. Marxistul oligarhic argumentează că, în ciuda aparenţelor, societatea burgheză românească este autentică şi poate continua să funcţioneze după aceleaşi reguli. Marxistul comunist pretinde că aceeaşi societate este pregătită pentru a zămisli lumea socialistă. Ideile lui Pătrăşcanu au devenit dogma unei jumătăţi de secol. Eliberaţi de ea, ne e greu să îi imaginăm o altă contrapondere decât apologia zeletiniană a occidentalizării capitaliste în manieră oligarhică. Textele lui Constantin Stere, şi dosarul dialogului său cu Constantin Dobrogeanu-Gherea, ne aduc aminte că veşnica dilemă a modernizării reclamă o gândire sensibilă la diversitate. În România precomunistă, marxismul a fost unul dintre instrumentele intelectuale ce au făcut posibilă percepţia acută a

diversităților istoriei sociale şi evaluarea nuanțată a modelelor de dezvoltare.[141] A-i accepta această calitate nu înseamnă nimic altceva decât dovada faptului că am ieşit cu adevărat din epoca dogmatismului.

[141] Joseph Love, „Theorizing Underdevelopment: Latin America and Romania, 1860-1950”, în *Review* (of the „Fernand Braudel Center”) 11: 4, 1988, pp. 453-496.

Cum poate fi citit Kogălniceanu? Un studiu despre istorie şi ideologie

Unul dintre rezultatele abordării anticanonice promovate în capitolele anterioare este clarificarea naturii ideologice a lecturilor istorice – strâns înrudite şi complementare – ale modernizării româneşti din secolul al XIX-lea propuse de Zeletin şi Lovinescu la începutul secolului XX. Capitolul de față tratează într-o manieră mai sistematică aceeaşi chestiune a relației dintre istorie şi ideologie, cu referire la felul cum orientările intelectuale de după momentul 1900 au revendicat în folosul lor – pe baza unor diverse reinterpretări partizane – figura lui Mihail Kogălniceanu şi tezele paşoptismului moldovenesc. Majoritatea acestor eforturi de reinventare a trecutului au provenit din tabăra dreptei ideologice, a cărei morfologie este descrisă sumar aici, cu identificarea continuităților şi a rupturilor dintre patru varietăți ale sale: conservatorismul evoluționist al junimismului, naționalismul autohtonist inițiat de Eminescu şi dezvoltat de mişcarea sămănătoristă, tradiționalismul ortodoxist al gândirismului şi radicalismul politic înrădăcinat în aceeaşi teorie culturală tradiționalistă al fascismului. Demersul conduce la o descoperire surprinzătoare: în versiunea lui Radu Dragnea, lectura gândiristă a lui Kogălniceanu se dezvăluie ca o formă de excentricitate semnificativă în spațiul discursului de

---

Versiuni anterioare au fost publicate în Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, Bucureşti, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, 2005, pp. 5-33, şi în Victor Rizescu, coord., *Ideologii româneşti şi est-europene*, Bucureşti, Ed. Cuvântul, 2008, pp. 257-296.

dreapta al României de dinainte de comunism. Inflexiunile sale democratice tulburătoare se întrepătrund cu o bizară predilecție pentru metodologia istorică şi sociologică marxistă. Altminteri, investigația oferă şi o ocazie pentru caracterizarea lui Garabet Ibrăileanu în calitate de gânditor politic, cu clarificarea corespunzătoare a relației dintre cele două componente ale discursului poporanist: critica socială a lui Constantin Stere şi cea culturală a lui Ibrăileanu.

Lecturi ale istoriei

În câte feluri a putut fi citit un clasic de secol XIX în România începutului de secol XX? Cei care iau postmodernismul în serios nu vor pune mare preț pe o asemenea întrebare: ei ne-au avertizat de mult că ne aşteaptă o vreme când istoria intelectuală va fi nevoită să abandoneze dialogul direct cu textul clasic, mulțumindu-se să ne ofere un inventar al lecturilor sale recente.[1] Vom aluneca lin, cu alte cuvinte, printr-o junglă a interpretărilor concurente, alegerea uneia dintre ele nedepinzând, în cele din urmă, decât de propriile noastre mobiluri, interese şi date culturale. Nu toată lumea este hotărâtă să meargă atât de departe: unii – să spunem dintru început că ne situăm de partea lor – vor susține că, dacă nu putem avea certitudinea cunoaşterii obiective, dispunem măcar de criterii pentru a deosebi istoria veritabilă de cea ideologică, cercetarea mânată de duhul adevărului de cea care nu face decât să mascheze angajamente şi idealuri de altă natură.[2] Altfel spus, nu ştim

---

1 F. R. Ankersmit, „Historiography and Postmodernism", în *History and Theory* 28: 2, 1989, pp. 137-153.

2 Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: from Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, Wesleyan University Press, 2005 [1997], pp. 118-133. O afirmare mult mai radicală a ideii relativismului istoric: Lucian Boia,

dacă am reuşit să aflăm adevărul, dar ştim cu siguranţă când am încercat cu adevărat să îl atingem. Cunoaştere care ne-ar da şi posibilitatea de a discerne în ce măsură alţii s-au apropiat de acelaşi pol al obiectivităţii. Iar dacă descoperim că istoria scrisă de ei este una partizană, atunci putem încerca să îi înţelegem resorturile: de ce şi în ce fel istoria este deformată în oglinda ideologiei?

România primelor decenii ale secolului trecut a fost un teren propice pentru istorii partizane. Un prim ciclu al modernizării se încheiase, împreună cu prima rundă a dezbaterilor purtate în jurul dilemelor dezvoltării după modelul occidental pe care lumea românească îl adoptase ca orizont de referinţă în prima parte a secolului al XIX-lea. Familiile intelectuale ale veacului încheiat se reînnoiau, identităţile diferitelor orientări ideologice erau redefinite, dar filiaţiile de idei care se înnodau astfel erau deseori marcate de problemele unor paternităţi incerte. Dacă unii dintre eroii fondatori ai diverselor grupări culturale aveau o apartenenţă clară şi nedisputată la una dintre ele, alţii puteau fi revendicaţi cu credibilitate de mai multe. Istoricii epocii au deci tendinţa de a rescrie istoria intelectuală a României după predilecţiile propriei doctrine politice şi sociale, repoziţionând figuri emblematice pe harta simbolică a culturii naţionale, restabilind ierarhii şi regândind genealogii intelectuale. Un veritabil „canon” al domeniului nu exista încă,[3] de aceea epoca este plină de practicieni ambiţioşi şi meticuloşi ai canonizării.

Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr şi ficţiune, Bucureşti, Humanitas, 1998. Vezi şi Paul Newall, „Historiographic Objectivity”, în Aviezer Tucker, ed., *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 172-180.

[3] Despre canonizare în istoria ideilor politice: Conal Condren, *The Status and Appraisal of Classic Texts*, Princeton, Princeton University Press, 1979; Siep Stuurman, „The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative”, în *History and Theory* 39: 1, 2000, pp. 144-166.

În cele ce urmează, mă voi ocupa de un astfel de conflict al interpretărilor istorice: figura lui Mihail Kogălniceanu, considerată o personificare a paşoptismului „moldovenesc” – excentric prin comparaţie cu mai caracteristica sa versiune „muntenească” –, a fost interpretată succesiv, în primele trei decenii ale secolului XX, de pe poziţiile mai multor familii intelectuale. Aşa cum vom vedea, aceste interpretări au jucat un rol important în chiar autodefinirea respectivelor orientări ideologice. Vom parcurge evantaiul lecturilor celebre ale lui Kogălniceanu, pentru a reliefa mai clar caracterul cumva paradoxal al uneia mai puţin cunoscute. Poporanistul Ibrăileanu, naţionalistul tradiţionalist Iorga şi modernistul liberal Lovinescu ne-au oferit imagini ale gândirii lui Kogălniceanu devenite inseparabile de reprezentările noastre curente despre grupările pe care le-au reprezentat. Prin contrast, cea mai amplă şi totodată mai puţin faimoasă dintre lecturile de epocă ale lui Kogălniceanu se situează în răspărul clasificărilor convenţionale referitoare la viaţa intelectuală interbelică şi ne obligă să ne reconsiderăm reprezentarea curentă despre şcoala de gândire slujită de autorul său: naţionalistul ortodoxist Radu Dragnea, discipol al lui Iorga şi Nichifor Crainic şi figură centrală a gândirismului, îl citeşte pe paşoptist într-o cheie ce nu pare a face parte din recuzita obişnuită a tradiţionalismului religios din anii 1920. Voi încerca să avansez o explicaţie pentru această apariţie insolită.

Nu este vorba despre lipsă de coerenţă: monografia lui Dragnea nu este pur şi simplu o piesă de erudiţie fără legătură cu afilierea ideologică a autorului. Dimpotrivă, ea se prezintă ca o veritabilă carte politică, având ambiţia de a pune pe baze mai solide aceleaşi crezuri ideologice şi de a le oferi justificări mai convingătoare. Autorul său nu dezertează temporar de la convingerile ortodoxismului doctrinar, pentru a se abandona satisfacţiilor ştiinţei obiective. El leagă istoria pe care o scrie de doctrina pe care o sprijină. Este vorba, însă – în mai mare măsură decât în

cazul celorlalți interpreți ai lui Kogălniceanu –, despre o relație biunivocă: nu doar istoria este remodelată după urgențele partizanatului ideologic, ci ideologia însăşi este nevoită să se reconfigureze parțial după chipul personajului istoric. Din acest motiv, figura lui Kogălniceanu pe care ne-o propune Dragnea ne oferă nu doar o interpretare inedită a paşoptismului, ci şi o fațetă surprinzătoare a gândirismului interbelic. Voi încerca deci să desluşesc înfățişarea lui Kogălniceanu, a „culturii moldoveneşti" şi a paşoptismului în oglinda gândirismului, dar tot astfel înfățişarea gândirismului în oglinda exercițiului de erudiție istorică al lui Radu Dragnea şi în relație cu figura lui Mihail Kogălniceanu. Pentru aceasta, voi zăbovi însă, mai întâi, asupra felului cum Garabet Ibrăileanu, Nicolae Iorga şi Eugen Lovinescu participă la acelaşi joc de oglinzi paralele între două epoci istorice.

Kogălniceanu în lectură poporanistă

Cele două texte principale ale poporanismului[4] au apărut cam în acelaşi timp: „Social-democratism sau poporanism?" al lui Stere în *Viața românească*, în 1907-1908; *Spiritul critic în cultura românească* al lui Ibrăileanu între 1905 şi 1908, în aceeaşi revistă – primele capitole în *Curentul nou* –, şi în 1909 în volum. Exprimă ele aceeaşi viziune? Stere a fost teoreticianul social al grupării, Ibrăileanu principala sa voce în domeniul teoriei culturale. Formează oare cele două pledoarii un tot coerent? Lucrarea lui Stere cuprinde toate notele distinctive ale populismului agrar est-european. Ea caută să delegitimeze deopotrivă modernizarea industrială sub auspiciile unui stat burghez şi soluția socialistă, ca modele de dezvoltare pentru societățile înapoiate de la

---

[4] Z. Ornea, *Poporanismul*, Bucureşti, Minerva, 1972.

periferia Europei. Le opune, ca răspunsuri la dilemele modernizării, economia ţărănească bazată pe mica proprietate şi corespondentul său politic – mai vag definit – al „democraţiei rurale”. Aceste opţiuni îl plasează în mod clar pe Stere în categoria largă a „tradiţionalismului”, chiar dacă în aripa sa stângă şi democratică. Deşi gândirea sa se exprimă în limbajul economiei politice occidentale şi nu în cel al naţionalismului cultural, antisemitismul pe care îl profesează – chiar dacă motivat, din nou, de considerente sociale şi economice – conferă întregii construcţii un vag aer vetust şi antimodern.[5] Oricum, fără a fi preocupat în principal de aceasta, Stere consideră că formele culturale trebuie ajustate după nevoile mediului social, deci literatura poporanistă urmează să dezvolte temele specifice unei societăţi ce şi-a asumat condiţia ruralităţii pentru o perioadă nedefinită de timp. Se regăsesc oare aceleaşi idei în cartea lui Ibrăileanu?

După toate aparenţele, ar trebui să răspundem negativ. Refăcând istoria „spiritului critic” pe parcursul secolului al XIX-lea, Ibrăileanu pare să pună pe baze mai solide – şi totodată să dedramatizeze – concepţia junimistă despre adoptarea circumspectă a formelor civilizaţiei occidentale, care trebuiesc selectate după configuraţia fondului românesc. „Criticismul” asociat până deunăzi exclusiv cu Junimea ar apărea, astfel, cu atât mai credibil cu cât Ibrăileanu îi dezvăluie origini mai îndepărtate decât articolele lui Maiorescu de la 1868 şi o istorie sinuoasă în decursul căreia s-a metamorfozat după chipurile caracteristice ale fiecărei vârste a culturii române. Nemaiputând fi suspectat de a exprima o poziţie sectară, pierzându-şi orice alură exotică de teorie socială germană, el este definitiv împământenit şi oficializat. În acelaşi timp, arătând că spiritul critic opera deja de câteva decenii bune la vremea când junimiştii îi

---

[5] Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi „problema evreiască”. Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*, Bucureşti, Humanitas, 1995, pp. 56-59.

deplângeau absența și se erijau în descoperitori ai săi, Ibrăileanu pare să reducă substanțial din acuitatea criticii junimiste la adresa alcătuirilor sociale existente în România: dacă spiritul critic – indiferent cât de fragil – a filtrat împrumuturile preluate din Occident încă de la începuturile modernizării, este puțin probabil ca lumea românească să fie atât de disfuncțională cum vor junimiștii să ne facă să credem, pentru a-și apăra pretențiile de originalitate. Dacă societatea românească a dezvoltat de la bun început reflexele culturale necesare pentru a se feri de ravagiile occidentalizării febrile și imitative, rezultă că modernizarea este așezată pe o cale bună, prin urmare atitudinea prea sceptică față de perspectivele ei a maiorescienilor este nefondată. Orientarea de ansamblu a criticii literare a lui Ibrăileanu, precum și profilul literar pe care îl va căpăta revista *Viața românească* sub conducerea sa, par să susțină aceeași apreciere: format la școala criticii sociale poporaniste, Ibrăileanu devine un critic al culturii cu o orientare mai degrabă modernistă, aproape identică celei reprezentate, puțin mai târziu, de Eugen Lovinescu și pe care suntem obișnuiți să o asociem cu figura celui din urmă. Validând în același timp occidentalizarea și exigența junimistă de „autenticitate", Ibrăileanu pare să constituie punctul de intersecție al tradiționalismului și al optimismului modernizator.[6] În ce fel se articulează, atunci, cele două texte emblematice ale grupării poporaniste de la începutul secolului XX?

Citită mai atent, cartea lui Ibrăileanu nu ne mai apare ca o încercare de arheologie a ideilor junimiste înainte de momentul Maiorescu, ci ca o tentativă de a priva Junimea de monopolul pe care îl revendica asupra retoricii dezvoltării organice și a occidentalizării graduale. Ea distinge vârstele succesive ale spiritului critic nu pentru a rememora epopeea unor achiziții continue pe aceeași linie de dezvoltare, ci pentru a trasa istoria unui declin, a marca o ruptură și a

---

6 Al. Piru, *G. Ibrăileanu*, București, Minerva, 1971.

recupera, în cele din urmă, un tip de gândire pe care memoria culturală a românilor îl rata nejustificat. Fractura pe care o identifică Ibrăileanu în evoluția spiritului critic este reprezentată chiar de către Junimea şi reprezintă momentul când discursul autenticității – aplicat mai ales domeniului culturii ce trebuie ferită de dezrădăcinare prin imitație neinspirată – este transformat într-o retorică a reacțiunii –, aplicată fără discriminare tuturor segmentelor societății şi în special domeniului politic. După patru decenii când fuseseră propagate prin vocea conservatorismului junimist, ideea „formelor fără fond" şi temele intelectuale derivate din ea ajunseseră să fie privite ca o marcă distinctivă a dreptei politice. Ibrăileanu le revendică spre folosul stângii, a cărei cea mai caracteristică întrupare – după eclipsa temporară a socialismului marxist prin dizolvarea partidului social-democrat în 1899 – era chiar gruparea poporanistă. Junimismul se definise ca antipaşoptism, iar imaginea paşoptismului pe care el căutase să o impună era cea a unei forme privilegiate de modernism necritic. Cum entuziasmul imitativ al epocii de la 1848 fusese însoțit de fervoare democratică, liberalism superficial şi utopism al dreptății sociale, se părea că formula politică a dreptei junimiste reprezenta cel mai sigur antidot nu numai împotriva derivelor stângii, dar şi împotriva modernizării prin imitație imprudentă. Descoperind versiunea paşoptistă a criticismului, în persoana unor Gheorghe Asachi, Costache Negruzzi, Alecu Russo şi mai presus de toți Mihail Kogălniceanu, poporanistul zdruncină această identificare a reformismului de stânga cu tarele occidentalizării emulative şi cu peisajul dezolant al formelor goale. Demonstrând că ideile modernizării graduale se născuseră, inițial, în laboratorul democratismului paşoptist, Ibrăileanu poate prezenta, deci, versiunea conservatoare a aceloraşi idei ca pe o subversiune ilegitimă şi o falsificare.

Avatarurile paşoptiste ale „spiritului critic", ne spune Ibrăileanu, au fost indisociabile de o opțiune fermă pentru

„constituționalism liberal".[7] Opțiune ce nu se datorează, așa cum greșit afirmă istoria intelectuală de sorginte junimistă – prin glasul lui Constantin Rădulescu-Motru, de exemplu –, unei aplecări a revoluționarilor către „raționalism, slăbiciune intelectuală, șarlatanism" (p. 72). Într-adevăr, „acei care atacă pe cei de la 1848 ca pe niște șarlatani raționaliști ignorează istoria românilor" (p. 74). Ei ignoră faptul că gânditorii critici ai epocii, care nu sunt alții decât unii dintre cei mai importanți lideri revoluționari ai acelorași vremuri, „sunt constituționaliști liberali, din pricina împrejurărilor din țara și din epoca în care ei trăiesc și luptă" (p. 75). Ei reprezintă „clasa boiernașilor, care, neglijată, departe de putere, devenise o clasă democratică [...] și, [...] ca orice clasă revoluționară, reprezentanta tuturor claselor dezmoștenite" (p. 72). Atâta timp cât acest tip de criticism a acționat ca o frână împotriva tentațiilor modernizării imitative, aptitudinea critică a mers mână în mână cu o viziune politică democratică și liberală și o aplecare spre reforme sociale: Kogălniceanu „vrea să avem o literatură nouă și este partizan al influenței literaturilor străine, dar dă în același timp scriitorilor un îndreptar prin cronicile pe care le dezgroapă și prin literatura poporană. El vrea să schimbe organizarea țării, dar în același timp studiază istoria trecutului și starea actuală de atunci a țărilor române, ca să știe ce li se potrivește și ce nu din ce poate fi importat. [...] Și câtă vreme acest organizator al României moderne este omul care imprimă tuturor fenomenelor sociale concepția sa – până pe la 1866 –, spiritul novator și spiritul critic merg împreună într-o fericită sinteză" (pp. 216-217).

Prin opoziție, Maiorescu „avea dispreț și neîncredere față de constituționalismul liberal" (p. 85). Condamnând formele goale în numele evoluționismului, el își deghizează în veșmintele științei imparțiale predispozițiile sociale și

---

[7] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, ed. de Rodica Rotaru și Al. Piru, Chișinău, Litera, 1997 [1909, 1922] , pp. 75. În continuare, citatele din text provin din această carte.

interesele de clasă. Crezând că se ridică deasupra condiționărilor sociale, „junimiştii au avut pretenția [...] că asistă [...] la fenomenele politice, sociale şi culturale şi că le definesc din punct de vedere obiectiv, al adevărului pur” (p. 87). E vorba de o pretenție naivă şi de o distorsiune interesată, căci „în chestii de ideal, cum sunt chestiile sociale, nici nu poate fi vorba de oglindirea realității, logica luptătorului e condiționată de scopul pe care-l urmăreşte” (p. 87). Iar „dacă în ideologia patruzecişoptistă vorbeşte instinctul revoluționar, dorința de renovare, în ideologia junimistă vorbeşte instinctul reacționar, tendința de rezistență la inovațiuni” (p. 87). Pe versantul său cultural, junimismul este un exercițiu de spirit critic paşoptist, cu notele sale specifice. Pe versantul politic, el este o negație a spiritului aceloraşi timpuri. În pledoaria Junimii, ne spune Ibrăileanu, „se pot deosebi două lucruri: lupta împotriva înnoirilor lingvistice, în care [junimiştii] continuă vechea şcoală critică şi în care au avut dreptate [...] şi lupta împotriva înnoirilor sociale şi politice, care este o noutate față de vechea şcoală critică şi în care n-au avut dreptate” (p. 89). De fapt, junimismul Junimii nu este decât încarnarea cea mai caracteristică a unor tendințe sociale şi culturale ce au bântuit lumea românească de la începuturile modernizării, împrumutând chipuri foarte diferite: „În adevăr, junimismul este mai mult o stare sufletească vagă, un sentiment, decât o teorie bine definită”. El „este [...] recomandarea de a ne feri de importarea civilizației sau, mai degrabă, recomandarea unei precauțiuni exagerate când e vorba de a importa această civilizație. Este nerecunoaşterea utilității de a transforma România într-o țară cu caracter curat european, după asemănarea celor din Apus şi mai ales după asemănarea Franței, care a zguduit din temelie toate aşezările politice şi sociale din Europa” (pp. 87-88). Om cu sensibilitate politică democratică, Ibrăileanu nu îşi poate ascunde repulsia față de falşii profeți ai spiritului critic, a căror gândire reacționară nu poate invoca nici măcar

beneficiul sincerității: aducând cu ei formulele științei sociale evoluționiste din Occident, junimiştii sunt suspendați între lumea occidentală în a cărei ambianță – transplantată în România – se consideră îndrituiți să trăiască şi lumea românească, veşnic țintuită – după cum îşi doresc – într-o stare de înapoiere şi lipsită de capacitatea asimilării acelor lecții ale Occidentului față de care ei înşişi se dovediseră atât de permeabili. Într-adevăr, „junimiştii n-au fost cu totul împotriva introducerii formelor noi de viață în țara noastră. [...] Ei, pentru dânşii, au fost pentru transplantarea în mare; au fost împotriva acestei transplantări pentru majoritatea țării. [...] N-au renunțat, pentru dânşii, la nici una din achizițiile civilizației europene, în domeniul politic n-ar fi renunțat, desigur, la nici o libertate, la nici una din binefacerile aduse omenirii de marea Revoluție Franceză (acea « epidemie morală » a d-lui Maiorescu). [...] Junimiştilor nu le-a plăcut [...] ca de aceste achiziții să se folosească masa cea mare a poporului român. Din această cauză – civilizația numai pentru ei – doctrina aceasta a fost egoistă şi a repugnat întotdeauna spiritelor generoase” (pp. 88-89).

Oricât de transparentă ar fi – cum crede Ibrăileanu – ipocrizia Junimii, această doctrină pernicioasă s-a dovedit capabilă să seducă o bună parte a publicului cultivat românesc, dând naştere altor rătăciri intelectuale nu mai puțin primejdioase şi înmulțind soluțiile eronate la problemele modernizării. Odată capturat de Junimea şi transpus în limbajul reacțiunii, discursul gradualismului şi continuității istorice – opus modernizării entuziaste „în manieră valahă” – a putut suferi în scurtă vreme alte câteva mutații. Astfel, nutrindu-se din pesimismul Junimii, Eminescu a putut evolua către utopia regresivă şi naționalismul antimodern. El a putut propune „idealul (şi uneori şi programul) politic şi social” ce se poate rezuma prin „reîntoarcerea la trecut”. Hrănindu-se din aceeaşi sursă, socialiştii – şi ei, la origine, nişte tradiționalişti nostalgici de ascendență junimistă – propun ca soluție

utopia lor progresistă. Deosebirea dintre cele două programe utopice nu este atât de radicală cum ar putea părea: amândouă provin din înțelegerea realităților prezente în spiritul filozofiei formelor fără fond, pe care atât naționalismul de dreapta cât şi socialismul tradiționalist o ajustează pentru a o face să rezoneze cu interesele claselor de jos, cel mai puternic lovite de primul şoc al modernizării. Deşi se despart în privința soluțiilor, „în critica societății Eminescu şi socialiştii seamănă perfect” (p. 171). Dacă „unora li s-ar părea că socialiştii [...] au plecat de la nişte teorii citite în cărți”, în realitate „ei au plecat de la dureri şi interese adevărate, de la aceleaşi dureri şi interese de la care a plecat şi Eminescu” (p. 161). În numele aceloraşi interese ale „țărănimii, ale răzeşilor şi ale meseriaşilor, şi aproape deloc ale născândului proletariat” (p. 161), „socialiştii, pe căi deosebite de ale lui Eminescu, dar care de cele mai multe ori se întâlnesc, au făcut acelaşi proces al aceleiaşi organizări sociale” (p. 162). Ca răspunsuri la o întrebare greşit formulată – şi formulată astfel de către Junimea –, soluțiile indicate de Eminescu şi de socialişti pentru problemele modernizării nu sunt nici ele atât de diferite cum pot părea la prima vedere. Fie că se refugiază în trecutul imaginat fie că visează la utopia marxistă, şi unul şi ceilalți se dovedesc incapabili să identifice o formulă a progresului. Ei ne oferă programe de stopare a acelei modernizări pe care nu o pot concepe altfel decât sub chipul formelor fără fond: „Şi Eminescu şi socialiştii se mărginesc la un program, mai vag al lui Eminescu, mai precis al socialiştilor, un program favorabil claselor mici şi țărănimii” (p. 172).

Nu numai critica socială a fost împinsă pe căi greşite prin subtila subversiune intelectuală junimistă. Fără a mai beneficia de corectivul constant al spiritului critic sănătos, prin vocea paşoptismului moldovenesc, liberalismul valah a devenit prizonierul înclinațiilor sale către politici de modernizare mecanice şi necritice. Dacă în epoca lui Kogălniceanu cultura critică şi politica modernizatoare

mergeau mână în mână, după momentul Junimii „aceste două tendințe se separă. Liberalismul muntean, în manifestările lui extreme, rămâne să reprezinte spiritul novator; junimismul moldovenesc rămâne să reprezinte spiritul critic, negativ. Această ruptură a fost o nenorocire pentru istoria contemporană a României. Unii merg fără discernământul trebuitor; ceilalți neagă necontenit utilizarea întregii opere a celor dintâi. Unii merg fără un plan bine definit; ceilalți vor să rămânem pe loc” (p. 172).

La începutul secolului XX, toate modelele de dezvoltare care se impuseseră pe scena culturală se dovedesc falimentare: „Junimea vrea să stăm pe loc, dacă nu chiar să ne întoarcem puțin îndărăt. Eminescu vrea să ne întoarcem îndărăt. Socialiştii vor să sărim cine ştie unde, în necunoscut”. De aceea, „starea politico-socială e atât de rea, încât nu este nimeni să n-o constate cu durere. Şi suntem siguri că dacă spiritul novator ar fi mers alăturea cu spiritul critic, [...] ca în persoana lui Kogălniceanu, [...] țara noastră ar avea astăzi un alt aspect” (pp. 217-218). Asociatul lui Constantin Stere nu o spune direct, dar este greu să ne îndoim că terenul curățat astfel nu poate fi ocupat decât de o singură opțiune viabilă: anticipat de Stere şi Ibrăileanu încă din anii 1893-1894, în paginile publicațiilor *Evenimentul*, *Adevărul* şi *Evenimentul literar*, maturizat odată cu apariția *Vieții româneşti* în 1906 şi expus pe larg de Stere în „Social-democratism sau poporanism?”, programul de dezvoltare al poporanismului agrarian este singurul răspuns potrivit la dilemele modernizării. El readuce spiritul critic în matca democratismului – acolo unde îi fusese locul de origine, pe vremea lui Kogălniceanu – şi întoarce spatele deopotrivă utopiilor tradiționaliste şi celor socialiste, oferind un program politic şi o viziune social-economică pe măsura nevoilor reale ale lumii româneşti.

Kogălniceanu în lectură sămănătoristă

La vremea când Ibrăileanu denunța eminescianismul ca pe o rătăcire utopică şi pseudodemocratică, născută la confluența dintre jargonul evoluționist al Junimii şi tendințele unui spirit capabil să rezoneze cu crizele profunde ale societății sale dar incapabil să reacționeze altfel față de ele decât prin refugierea într-un trecut imaginat, un influent curent intelectual se revendica deja de la gândirea politică a lui Eminescu. Nicolae Iorga, liderul său necontestat, îşi publicase primele volume de articole politice la cumpăna dintre secolele XIX şi XX, iar ele ne arată un autor înclinat mai degrabă către scepticismul modernizator pragmatic al junimismului decât către paseismul autohtonist al lui Eminescu.[8] Putem observa cum meditațiile sale asupra „problemei evreieşti" şi a implicațiilor sale social-economice îl împing spre o concepție restrictivă a națiunii etnice.[9] Totuşi, articolele publicate de Iorga între 1903 şi 1906 în paginile *Sămănătorului* nu exprimă, cu siguranță, un naționalism şovin sau o viziune politică din familia extremei dreptei tradiționaliste.[10] Aceste tendințe se vor contura însă, în publicistica şi activitatea publică a lui Iorga, după 1906, atunci când, părăsind *Sămănătorul*, el se asociază cu publicistul antisemit A.C. Cuza pentru a propulsa o mişcare politică de orientare naționalistă din interiorul căreia avea să se nască, în 1910, Partidul Naționalist Democrat. Iorga transformă acum discursul junimist al dezvoltării organice într-o veritabilă filipică îndreptată împotriva importurilor culturale, prezentate de el ca expunând cultura națională

---

8 Nicolae Iorga. *Opinii sincere şi pernicioase ale unui rău patriot*, ed. şi trad. de Andrei Pippidi, Bucureşti, Humanitas, 2008 [1899, 1900].

9 Idem, „În chestia evreiască", în *Cuvinte adevărate*, Bucureşti, Institutul Minerva, 1903, pp. 177-264.

10 Idem, *O luptă literară*, ed. de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Bucureşti, Minerva, vol. 1-2, 1979.

unei primejdii de iminentă dizolvare. Înfiinţat în 1906, ziarul său *Neamul românesc* avea să exprime acest tip de naţionalism pentru multe decenii.[11] După 1908, *Sămănătorul* însuşi se raliază noului curent: liderul său de acum, Aurel C. Popovici, fuzionează conservatorismul său de origine central-europeană cu proaspătul tradiţionalism al Vechiului Regat. Revendicându-se deopotrivă de la Eminescu, Iorga şi Cuza, el ne oferă cea mai accentuată expresie antebelică a naţionalismului românesc de dreapta.[12]

Peste ani, rememorându-şi cariera politică şi ideologică, Iorga va prezenta geneza versiunii sale de naţionalism cultural ca pe un protest împotriva tuturor grupărilor politice şi intelectuale ale începutului de secol XX.[13] Junimismul apare ca nimic altceva decât una dintre ele, vinovată, la fel ca toate celelalte, pentru îngheţul politic şi osificarea culturală a acelor ani, pe fundalul cărora mişcarea sămănătoristă se înfăţişează ca o infuzie de vitalitate salvatoare. Lucrurile s-au petrecut, totuşi, în alt fel decât îi place lui Iorga să îşi aducă aminte: cotitura sa către „naţionalismul democratic" a urmat unei dezamăgiri politice în cadrul taberei junimiste.[14] Cel puţin din punct de vedere biografic, noua orientare s-a născut – aşa cum am văzut că şi Ibrăileanu prezintă lucrurile – printr-o metamorfoză a conservatorismului junimist.

---

11 Radu Ioanid, „Nicolae Iorga and Fascism", în *Journal of Contemporary History* 27: 3, 1992, pp. 467-492.

12 Aurel C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie*, ed. de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Albatros, 1997 [1910]. Victor Neuman, „Federalism and Nationalism in the Austro-Hungarian Monarhy: Aurel C. Popovici's Theory", în *East European Politics and Societies* 16: 3, 2002, pp. 864-898.

13 Nicolae Iorga, *România contemporană de la 1904 la 1930. Supt trei regi*, ed. de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Bucureşti, PRO, 1999 [1932], pp. 3-107.

14 Z. Ornea, *Sămănătorismul*, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1998 [1970], pp. 178-185.

Dincolo de accidentele politice, continuitatea de discurs dintre cele două vârste ale gândirii „organiciste” româneşti este evidentă. Ele nu fac decât să elaboreze, imprimând accente specifice, una dintre cele mai puternice idei-forță din reflecția politică a secolului al XIX-lea european: aceea potrivit căreia, pentru a avea rezultate benefice, inovațiile politice şi sociale trebuie să decurgă natural, în continuitate cu evoluția istorică de durată a unei societăți sau comunități naționale.[15] Ambiguă şi instabilă, metafora „organismului” social poate fi încorporată în diferite construcții teoretice,[16] iar istoria intelectuală românească, nu mai puțin decât cea europeană, ne oferă un evantai larg de asemenea interpretări ale sale. Linia de separație dintre varianta junimistă a organicismului şi cea a naționalismului tradiționalist poate fi identificată acolo unde pledoaria conservatoare pentru autenticitate „în orizontul modernității” se transformă într-un îndemn pentru restaurarea unor stări de lucruri pe care modernizarea a apucat să le disloce. În primul caz, modernitatea occidentală rămâne o referință indiscutabilă, iar nereuşita sa copie românească este respinsă pentru distorsiunile înfățişate de ea, datorate la rândul lor zelului imitativ. În cel de-al doilea caz, modelului occidental îi este contestat caracterul normativ, lumea românească prezentă fiind măsurată nu după etalonul Occidentului contemporan ci după cel al societății tradiționale româneşti, cu specificitatea sa ireductibilă la categorii abstracte. Pentru Maiorescu, Theodor Rosetti sau

---

15 Arthur O. Lovejoy, „The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, în *Journal of the History of Ideas* 2: 3, 1941, pp. 257-278; Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966; J. W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, New Haven, Yale University Press, 2000, pp. 109-146.

16 Vezi, de exemplu, Arthur Mitzman, „Tönnies and German Society, 1887-1914: From Cultural Pessimism to the Celebration of the *Volksgemeinschaft*”, în *Journal of the History of Ideas* 32: 4, 1971, pp. 507-524.

Constantin Rădulescu-Motru, priveliştea societăţii dizarmonice româneşti implică doar o pledoarie pentru reajustarea formelor şi fondului în cadrul lumii moderne. Pentru Eminescu, Iorga sau Popovici, aceeaşi privelişte implică recuperarea – sau inventarea – unor forme autohtone, după nevoile fondului naţional.

În euforia democratică a primilor ani postbelici, Iorga simte însă nevoia să îşi împrospăteze genealogia intelectuală conservatoare. Disociindu-se în viaţa politică de A.C. Cuza,[17] el îşi asociază retrospectiv doctrina cu o filieră a liberalismului şi a gândirii „progresiste" autohtone. Pentru junimism, eminescianism şi iorghism deopotrivă, partidul liberal şi paşoptismul reprezentaseră întotdeauna referinţele negative privilegiate, exemple patente de raţionalism uniformizator, lipsă de sensibilitate istorică şi modernizare imitativă. Prin opoziţie faţă de paşoptişti şi de liberalii români, reprezentanţii evoluţiei organice puteau reliefa virtuţile propriei concepţii sociale, bazate pe ideea continuităţii istorice. Dacă junimiştii tindeau să creadă că liberalismul occidental nu purta nicio responsabilitate pentru tarele variantei sale româneşti, întreaga vină fiind atribuită falsificărilor imitative ale doctrinei la periferia Europei, naţionaliştii ca Eminescu şi Iorga au avut tendinţa de a extinde judecata negativă asupra tuturor varietăţilor de gândire „raţionalistă", fie ele occidentale sau româneşti. Cu ocazia unui ciclu de conferinţe organizate de Institutul Social Român în anii 1921-1922, Iorga se arată dispus să facă disocieri în interiorul liberalismului, identificând o versiune a sa ce rezona cu „istorismul" pe care întotdeauna îl profesase.[18] Separarea operată de Ibrăileanu între

---

17 Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail". Mişcare socială şi organizaţie politică*, trad. de Cornelia şi Delia Eşianu, Bucureşti, Humanitas, 1999, pp. 99-104.

18 Friedrich Meinecke, *Historism: the Rise of a New Historical Outlook*, transl. by J. E. Anderson, London, Routledge, 1972; Robert D'Amico, „Historicism", în Aviezer Tucker, ed., *A Companion*

paşoptismul moldovenesc şi cel muntenesc îi oferă cheia acestei reinterpretări.

Pe urmele poporanismului, Iorga deosebeşte şi el liberalismul ideilor abstracte al Brătienilor de liberalismul organic al lui Kogălniceanu. El respinge deci „statul modern” român „întemeiat de idealişti, de unii ideologi crescuți aiurea, fără cunoştința deplină a nației lor, fără să caute în urmă, când s-au întors de la studii, a cunoaşte adânc această nație”.[19] Recuză „constituția de la 1866” care „este izvorâtă dintr-o simplă operă de traducere a unei constituții apusene” şi care „n-are absolut nici un fel de legătură cu trecutul nostru propriu”.[20] Produs al paşoptismului muntean, actul constituțional „s-a făcut fără participarea factorului politic care era Kogălniceanu, singurul în legătură cu dezvoltarea noastră constituțională din trecut”.[21] Aceasta pentru că cel care a fost „cea mai mare minte pe care a produs-o nația românească”,[22] „înțelegând politica organic, ca istorie, ca om care a trăit în toate realitățile țării sale” (p. 53), nu a fost capabil să clădească pe baza ideilor sale o mişcare politică aptă să le traducă în practică: „Mihail Kogălniceanu a răspuns cu succes misiunii ce-şi luase în teoria lui, deşi n-a putut răspunde cu atâta succes în practica lui, pentru că împrejurările [...] l-au împiedicat de a organiza ceva în jurul doctrinei lui, aşa încât a fost un moment când a plecat steagul democrației naționale moldoveneşti în fața unei doctrine care avea desigur acelaşi naționalism, dar de

---

to the Philosophy of History and Historiography, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 243-252;

19 Nicolae Iorga, „Doctrina naționalistă”, în vol. colectiv *Doctrinele partidelor politice*, ed. de Petre Dan, Bucureşti, Garamond, f. a. [1996 (1923)], pp. 51-52.

20 Idem, „Istoricul constituției româneşti”, în vol. colectiv *Constituția din 1923 în dezbaterea contemporanilor*, Bucureşti, Humanitas, 1990 [*Noua constituție a României*, 1923], p. 25.

21 *Ibid.*, loc cit.

22 Idem, „Doctrina naționalistă”, pp. 48-49. În continuare, citatele din text provin din acest articol.

fațadă, [...] şi astfel naționalismul democrat moldovenesc de pe la 1840 al lui Mihail Kogălniceanu a devenit un umil satelit al liberalismului bucureştean prin anii 1880" (pp. 49-50).

Naționalismul lui Iorga şi liberalismul paşoptist moldovenesc se întâlnesc pe palierul democrației. Proiectând asupra figurii lui Kogălniceanu titulatura propriei grupări politice şi redefinind-o pe aceasta din urmă ca pe o continuatoare a paşoptismului, Iorga pare să mute accentul politicii sale „naționalist democrate" dinspre termenul naționalismului – cu siguranță definitoriu la începuturile sale antebelice – înspre cel al democrației – cuvântul de ordine al anilor de după război: „Kogălniceanu a fixat principiul naționalismului democrat în întregime", spune cu convingere fostul conservator. „Noi n-am avut să facem altceva, acum vreo zece-douăzeci de ani – douăzeci de ani, dacă vorbim de organizația noastră politică – decât să înviem doctrina lui Mihail Kogălniceanu. [...] N-am avut decât să scoatem din nou la iveală această doctrină, pe care o cred mântuitoare, de sub grămada, deopotrivă apăsătoare, a unor noi teorii falsificatoare şi foarte dăunătoare" (p. 49).

Lăsând la o parte veridicitatea dubioasă a acestei redefiniri istorice şi genealogice, să fie oare vorba despre o veritabilă reinventare a politicii lui Iorga în jurul ideii democratice? Răspunsul poate fi afirmativ doar dacă acceptăm definiția extrem de particulară pe care el o dă democrației: definiție ce indică solidaritățile organice şi ierarhizate ale Evul Mediu ca pe întrupările cele mai fericite ale formei politice democratice şi raționalismul modern ca pe sursa derivelor sale contemporane. „Formula democrațiilor nouă", crede Iorga, „a răsărit din raționalismul lui Descartes, care în secolul al XVII-lea [...] inaugurase lupta contra a tot ce, oricât de legitimat istoriceşte şi de util în prezent, are neajunsul de a nu ieşi dintr-un sistem de silogisme". Aceeaşi idee coruptă a căpătat forma deplină în gândirea lui Rousseau, care, „absolut neînțelegător pentru tot ce e dezvoltare istorică şi realități organice, [...] veni cu evanghelia

contractului social. Societatea a ieşit dintr-un contract; el poate fi cercetat pe baze raţionale; autorităţile funcţionează prin mandatul membrilor societăţii şi când ei, poporul – sau cât e de faţă dintr-însul – apar, mandatarul pierde orice drept de a stăpâni. Lucruri mari, dar nu şi bune, erau să iasă din acest spirit al filozofiei [...] franceze din secolul al XVIII-lea, în folosul democraţiei statistice, mecanice şi abstracte, în dauna celei locale, concrete, organice, care reprezentase ceva cu cât mai util".[23] Ceea ce numim îndeobşte „democraţie", în înţelesul său modern, nu reprezintă pentru Iorga decât o anticameră a totalitarismului. Idealul său politic este atât de strâns legat de imaginea societăţii medievale încât el poate spune: „Astăzi se vorbeşte despre ţări totalitare şi ţări democratice. Aşa-numitele ţări democratice, dacă se uită cineva foarte atent la dânsele, arată un important element care vine din Evul Mediu".[24]

Nu ne putem lăsa înşelaţi: noul botez democratic al lui Iorga nu înseamnă altceva decât încă o inflexiune a gândirii şi imagisticii politice organiciste. Recuperarea genealogică a lui Kogălniceanu nu a însemnat pentru Iorga o încercare de repoziţionare ideologică înspre polul stângii, ci doar o tentativă de extindere a genealogiei intelectuale a dreptei naţionaliste. Dialogul peste timp cu paşoptismul nu a atras după el, în cazul lui Iorga, o remodelare a naţionalismului neoromantic tradiţionalist. Invitându-l pe Kogălniceanu să vorbească în limbajul sămănătorismului, marele lider de opinie al epocii interbelice nu cedează tentaţiei de a împrumuta ceva din vocabularul interlocutorului său. Vom

---

23 Idem, *Originea şi sensul democraţiei*, Vălenii de Munte, Datina Românească, f.a. [1930], pp. 50-51. Vezi şi Idem, *Evoluţia ideii de libertate*, ed. de Ilie Bădescu, Bucureşti, Meridiane, 1987 [1928]; Idem, *Idei asupra problemelor actuale*, Bucureşti, Cugetarea, f. a. [1934].

24 Idem, *Dezvoltarea imperialismului contemporan*, ed. de Andrei Pippidi, Bucureşti, Albatros, 1997 [1940], p. 72.

vedea că unul dintre cei mai credincioşi discipoli ai săi nu a putut rezista aceleiaşi tentaţii.

Kogălniceanu în lectură modernistă

Pentru Ibrăileanu şi Iorga, redescoperirea paşoptismului moldovenesc nu foloseşte doar redefinirii ideologice. Acesta este doar un obiectiv pe termen scurt, ce vizează o mai bună situare a celor doi lideri de opinie şi a şcolilor pe care ei le slujesc în ansamblul intelectualităţii critice a epocii. În întregul ei, intelectualitatea în cauză se raportează solidar faţă de un inamic comun. Recuperarea înţelepciunii politice a lui Kogălniceanu ar trebui să-i recomande pe autorii săi ca pe cei mai credibili şi eficienţi combatanţi împotriva elitei politice, sociale şi economice ce gestionează modernizarea românească. Ei sunt cât se poate de clari în privinţa identităţii de grup a acestei elite, pe care o descriu ca pe moştenitoarea paşoptismului şi a liberalismului „muntenesc". Neajunsurile lumii româneşti, modelată istoric, de la începuturile secolului al XIX-lea, de tot mai puternica oligarhie liberală, sunt binecunoscute: sociologia poporanistă a lui Stere, ca şi cea naţionalistă a lui Eminescu, le-au expus în amănunt, iar temele lor favorite se regăsesc în critica socială conservatoare a lui Rădulescu-Motru, sau în cea socialistă a lui Dobrogeanu-Gherea. „Spiritul critic" şi „gândirea organică" sunt doar unele dintre cuvintele cheie ale ieşirii din impas. Mai sunt multe altele, şi toate la un loc conturează identitatea unei contraelite, la fel de atotputernică în domeniul cultural pe cât este clasa politică în sfera guvernării.

Parcă pentru a-i confirma pe Iorga şi Ibrăileanu în judecata lor după care, în interiorul paşoptismului, doar moldovenii lui Kogălniceanu – surclasaţi de liberalii munteni după 1866 – au cumulat virtuţile omului de acţiune şi pe cele ale omului de cultură, gânditorii politici au ocolit în

marea majoritate, de-a lungul ultimelor decenii de dinaintea Primului Război Mondial, tabăra Partidului Național Liberal. „Cultura critică”, în cuprinsul căreia problematizarea modernizării în termenii „formelor fără fond” şi critica „oligarhiei” modernizatoare liberale merg mână în mână, poate prolifera astfel fără să întâmpine o provocare intelectuală serioasă. Ca şi în alte privințe, anii de după război aduc aici o transformare majoră: Ştefan Zeletin şi Eugen Lovinescu îşi publică acum marile lucrări de sociologie istorică a modernizării româneşti ce îngemănează justificarea retrospectivă a practicilor oligarhiei cu respingerea sistematică a tezelor culturii critice. Cei doi dau naştere unui tip intelectual pe care lumea românească nu îl mai cunoscuse din vremurile de început ale Junimii: apărătorul sistemului existent, ce caută să demonstreze „normalitatea” acelor aşezăminte sociale şi politice denunțate neobosit de confrații de breaslă, vreme de decenii, ca nişte copii caricaturale şi deformări perverse ale modelelor occidentale.

Cele două pledoarii în favoarea elitei liberale s-au prevalat de principiile determinismului social, a cărui acțiune în interiorul lumii româneşti au înțeles-o însă diferit. Pentru Zeletin, necesitatea istorică se exprimă prin participarea societății româneşti la curentul mondial al economiei capitaliste. Acolo unde criticii sociali vedeau un fond pseudocapitalist peste care se încearcă în van aclimatizarea unor forme instituționale ce nu pot funcționa corect decât în prezența capitalismului, autorul *Burgheziei române* vede o structură economică şi socială „autentic” capitalistă. Aceasta este diferită prin grad şi nu prin natură de cea a Occidentului contemporan şi identică, în esență, celei pe care acelaşi Occident o cunoscuse cu câteva secole înainte. Zeletin neagă teoria formelor fără fond la nivelul descrierii sociologice: fondul există, el nu este şi nu poate fi altceva decât acea textură socială şi economică ce serveşte ca fundament al modernizării pretutindeni în lume, în țările

cuprinse în orbita capitalismului global. Cultura critică nu reuşeşte să îl desluşească în peisajul social românesc pentru că ignoră fizionomia specifică a stadiilor istorice ale capitalismului. Odată ce se înțelege că economia „mercantilistă" românească suferă de toate neajunsurile temporare ale vieții economice europene din epoca fiziocratismului, purtând în acelaşi timp şi promisiunile de succes ale celei din urmă, confuzia va dispărea, iar intelectualitatea critică românească îşi va putea regăsi în sfârşit locul firesc în interiorul corpului social.

Istoria civilizației române moderne a lui Lovinescu conduce cam la aceleaşi concluzii, însă pe căi diferite: determinismul ia aici nu chipul materialismului istoric, ci pe cel al „legilor imitației": ele acționează cu o necesitate la fel de inexorabilă, dar brațul fatalității istorice este reprezentat nu de fondul economic şi social, ci tocmai de formele culturale şi politice. Teoria maioresciană este acceptată de Lovinescu la nivelul descriptiv, doar pentru a-i fi contestate concluziile practice: modernizarea se desfăşoară în România, într-adevăr, „de sus în jos", fără ca această inversiune a etapelor să constituie un motiv de perplexitate sociologică. Este firesc şi necesar ca lucrurile să urmeze un asemenea curs în țările ca România. Departe de a trebui să fie blamată pentru a fi împins țara pe calea modernizării imitative, elita paşoptistă şi liberală trebuie aprobată pentru instinctele sale politice sănătoase. Dizarmoniile existente în societatea românească reprezintă boli de creştere explicabile, iar manifestările lor sunt agravate nu de rapiditatea schimbării ci de temporizările sale, nu de zelul modernizator ci de scepticismul tradiționalist. Cultura critică în ansamblul ei trebuie blamată pentru împotrivirea sa încăpățânată față de legile istorice.

Sociologia istorică a lui Lovinescu are două componente: analiza factorilor de schimbare şi cea a factorilor de stagnare, anatomia elitei modernizatoare şi cea a culturii critice. Iar lectura lovinesciană a lui Kogălniceanu ocupă un loc singular

în cadrul acestei analize istorice. Paşoptistul moldovean se situează la intersecția dintre „forțele revoluționare" şi cele „reacționare", el face parte din ambele tabere, ca o excepție în interiorul fiecăreia dintre ele. Ca reacționar, el se singularizează prin orientarea politică democratică. Printre revoluționari, el face figură aparte datorită limbajului şi argumentelor tradiționaliste. Poziția paradoxală adoptată de Kogălniceanu în epoca paşoptistă nu trebuie privită ca rezultatul unei sinteze personale de elemente ideologice diverse. În gândirea şi acțiunile sale, el nu face decât să exprime tendințele profunde ale mediului social moldovenesc, ce îşi vădeşte în persoana sa adevărata natură. În textura aceleiaşi societăți unde Ibrăileanu vedea originile „spiritului critic" de sorginte democratică, Lovinescu vede izvoarele temperamentului politic reacționar, ce se manifestă inconştient ca atare chiar atunci când îmbracă veşmintele progresismului. Actele politice ale lui Kogălniceanu sunt revoluționare în formă şi conservatoare în conținut, şi aceasta pentru că ele exprimă o „substanță" moldovenească ce umple nişte tipare munteneşti. Fapt care a reuşit să-i inducă în eroare pe mulți, ca dovadă că, „în ochii tuturor, el trece drept un revoluționar". Nu trebuie să ne lăsăm înşelați: „Kogălniceanu a fost, în realitate, numai un democrat; atitudinea lui nu trebuie confundată cu cea a liberalilor munteni, de care se deosebea prin temperament, prin cultură şi mediu de formație intelectuală. Temperamentul nu-l putea decât împinge spre conservatorism; marea lui cultură istorică [...] nu-l putea decât împinge spre tradiționalism; mediul intelectual german nu-l putea decât îndrepta spre evoluționism".[25] Aşa se face că, deşi „prezența lui Kogălniceanu în mişcarea socială moldovenească s-ar părea în contradicție cu cele afirmate despre natura reacționară a temperamentului moldovenesc", în realitate

---

25 Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. 1: *Forțele revoluționare*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1992 [1924], pp. 74-75.

„caracterul evolutiv al teoriilor sale sociale” se dovedeşte „atât de deosebit de radicalismul revoluţionarilor munteni de educaţie franceză, ce au văzut mai îndrăzneţ şi în sensul necesităţii istorice problema formaţiei civilizaţiei noastre”.[26]

Kogălniceanu în lectură gândiristă

Este binecunoscut raportul în care s-a plasat *Gândirea* faţă de *Sămănătorul*:[27] cea de-a doua generaţie de tradiţionalişti, a anilor 1920, i-a aplaudat pe cei de la cumpăna veacurilor XIX şi XX pentru a fi „aprofundat caracterul etnic al acestui popor”, blamându-i totodată pentru a fi „ignorat caracterul lui religios”.[28] Filiaţia dintre doctrina lui Iorga şi cea a lui Nichifor Crainic era caracterizată astfel de cel din urmă: „Peste pământul, pe care am învăţat să-l iubim din *Sămănătorul*, noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii ortodoxe. Noi vedem substanţa acestei Biserici amestecată pretutindeni cu substanţa etnică”.[29] Împreună cu credinţa răspândită că modelul de civilizaţie propus întregii lumi de Occident la începuturile epocii moderne păşise în era unui declin iremediabil, această aprofundare a autohtonismului, prin adăugarea componentei religioase, a

---

26 *Ibid.*, pp. 75-76.

27 Prezentări de ansamblu ale gândirismului: Gheorghe Vrabie, *Gândirismul: istoric, doctrină, realizări*, Bucureşti, Cugetarea-Georgescu Delafras, 1940; Dumitru Micu, *Gândirea şi gândirismul*, Bucureşti, Minerva, 1975; Keith Hitchins, „*Gândirea*: Nationalism in a Spiritual Guise”, în Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978, pp. 140-173; Z. Ornea, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980.

28 Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, ed. de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Albatros, 1998 [1936], p. 72.

29 *Ibid.*, p. 78.

stat la originea proiectelor de reformă politică prin „revitalizare” spirituală. Dacă Occidentul suferă de maladiile civilizației rafinate, atunci tocmai relativul primitivism al românilor – şi al altor națiuni ortodoxe ale Răsăritului – constituie promisiunea viitoarei lor măreții, precum şi cheia regenerării spirituale a întregii lumi: „Problema culturii noastre începătoare stă între civilizația occidentală a cărei limită extremă se proclamă atinsă şi [...] Răsăritul, în haosul creştin al căruia se prevede viitorul”.[30] Dacă virtuțile etnicului definit prin religie oferă singura rețetă de salvare politică pe termen scurt şi de mântuire spirituală la scara întregii istorii umane, atunci orice proiect de înlocuire a democrației parlamentare prin dictatura naționalismului integral este justificat. Începând prin a celebra descoperirea religiei ortodoxe în matricea spiritului național românesc, Crainic şi-a încheiat cariera politică şi ideologică precomunistă ca un teoretician al „statului etnocratic”.[31]

Una dintre cele mai caracteristice figuri ale jurnalisticii gândiriste, Radu Dragnea şi-a însuşit definiția ortodoxistă a identității naționale. El îl indică pe Iorga ca pe inițiatorul spiritului tradiționalist, subliniind că „naționalismul lui Eminescu nu a devenit actual şi nu a influențat societatea decât [...] în epoca d-lui N. Iorga, când a fost dezgropat din mormântul în care îl trântise şcoala lui Maiorescu”.[32] Critica sa literară se desfăşoară în întregime în albia *Gândirii*, până într-atât încât un comentator recent a putut afirma tranşant în chiar prefața adăugată unei culegeri din paginile sale de această factură: „Mărturisim [...] că nu scriem despre Radu Dragnea cu prea mare plăcere”.[33] Aceasta pentru că, după opinia aceluiaşi comentator, „Dragnea rămâne în esență un

---

30 *Ibid.*, pp. 56-57.

31 Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, Ed. Fundației Culturale Române, 1995, pp. 241-264.

32 Radu Dragnea, *Supunerea la tradiție*, ed. de Emil Pintea, Cluj-Napoca, Echinox, 1998, p. 62.

33 Mircea Popa, „Prefață”, în Dragnea, *Supunerea la tradiție*, p. 5.

tradiționalist inveterat şi un gândirist notoriu, foarte apropiat doctrinei naționaliste a dreptei româneşti din perioada dintre cele două războaie mondiale”.[34]

Articolele lui Dragnea oferă foarte puțin sprijin pentru nuanțarea unei asemenea judecăți critice. Există totuşi unele indicii că doctrinarul ortodoxist Dragnea nu urmează întru totul linia trasată de Crainic. Împotriva directorului *Gândirii*, el pledează astfel pentru ideea că religia şi politica aparțin unor sfere diferite şi trebuie menținute ca atare, ceea ce invalidează proiectul fundamentalist al statului etnocratic. După cum spune Dragnea, „cu cât naționalismul se face mai poruncitor, mai necesar pentru stat, cu atât ortodoxia ca supremă spiritualitate trebuie să-şi afirme dreptul ei de viață deosebit. [...] Dacă ortodoxia şi naționalismul se apropie până la confruntare, sunt sincronice, şi chiar colaborează, în nici un caz nu se identifică, precum susține Nichifor Crainic şi alți teologi şi naționalişti mireni, semănând confuzie. [...] Iată de ce [...] Crainic se găseşte nu în centrul ortodoxiei, ci la periferie, de unde o politicianizează, fie şi numai verbal”.[35]

Paginile de acest fel sunt însă puține şi nu suficient de clare pentru a justifica prezentarea lui Dragnea ca un caz aparte în interiorul grupării gândiriste. Monografia sa despre Kogălniceanu îl califică, în schimb, pentru o astfel de caracterizare. Cred că cititorului neavizat al acestei ultime cărți îi este aproape imposibil să desluşească în paginile ei imaginea obişnuită a teoreticianului ortodoxist. Aşa cum am mai spus, rostul paginilor de față nu este de a nega

---

34 *Ibid.*, p. 20.

35 Dragnea, *Supunerea la tradiție*, p. 281. Într-un alt context, o asemenea departajare a putut conduce la adoptarea unei viziuni politice liberale în cheie creştină: Greg Gaut, „Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Soloviev’s Critique of Nationalism”, în *Slavic Review* 57: 1, 1998, pp. 77-94; Andrzej Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Notre Dame, Ind., The University of Notre Dame Press, 1992 [1987], pp. 165-212.

apartenența lui Dragnea sau a monografiei sale la familia tradiționalistă, ci tocmai de a explica natura mai specială a acestei apartenențe. Cred că explicația atrage după sine nu doar modificarea imaginii noastre curente despre Dragnea, dar şi nuanțarea reprezentării noastre convenționale în legătură cu ortodoxismul interbelic.

Discipol ideologic al lui Iorga, Dragnea scrie istorie intelectuală ca un urmaş „metodologic” al lui Ibrăileanu şi Lovinescu. Cartea sa despre Kogălniceanu este al treilea mare eseu de sociologie a culturii române moderne în perspectivă istorică elaborat la începutul secolului XX. La fel ca şi în *Spiritul critic...* şi *Istoria civilizației...*, obiectivul este acela de a retrasa evoluția reacțiilor intelectuale față de modernizare, prin raportare la fundalul lor social. Această „plasare în context” comportă, fireşte, două aspecte: explicația sociologică este însoțită de o evaluare a impactului diferitelor ideologii asupra mediului lor generator. Dezvăluind resorturile nemărturisite sau neconştientizate ale şcolilor de gândire izvorâte din marile falii ale lumii româneşti convulsionate de eşecurile modernizării, toți cei trei autori atribuie aceloraşi curente de idei responsabilitatea unor eşecuri ulterioare. Dincolo de interesul istoric, miza cea mai generală este, din nou, un scor mai bun în confruntările ideologice ale epocii. Dragnea caută să ancoreze cât mai puternic în trecutul cultural al țării propria sa familie intelectuală, să-i descopere antecesori iluştri şi să-i traducă temele centrale într-un limbaj cu rezonanțe faste.

La fel ca şi Iorga, Dragnea îl descrie pe Kogălniceanu ca pe cel mai important dintre antecesorii tradiționalismului interbelic. De această dată, însă, stabilirea continuității dintre paşoptismul excentric al lui Kogălniceanu şi mişcarea de idei interbelică definită în mod caracteristic prin antipaşoptism nu mai serveşte pentru abstragerea celui dintâi din corpul viciat al modernismului liberal, ci pentru inserția celei din urmă în marea familie a democratismului modern. Dragnea nu mai urmăreşte să priveze tradiția

politică şi intelectuală a partidului liberal de unul dintre eroii săi cei mai influenţi, pentru a-l ataşa pe acesta la tradiţia rivală a „naţionalismului democratic" sămănătorist. El vrea să reinventeze tradiţionalismul ca pe o specie de gândire politică liberală, democratică şi chiar – unul dintre cele mai oribile cuvinte pentru un „idealist" ortodoxist din anii 1920 – „burgheză".

Ca şi Ibrăileanu, Dragnea îl priveşte pe eroul paşoptist ca pe cea mai bună infirmare a ideii, devenită curentă, după care spiritul critic şi modul de gândire „organic" formează un apanaj al junimismului sau al dreptei conservatoare în genere: „Kogălniceanu a spus aproape tot ce vor zice şi junimiştii, mai puţin conjugarea teoriei continuităţii istorice cu reacţionarismul. Căci e numai o neînţelegere la mijloc, când această teorie este legată de doctrina conservatoare şi prezentată ca şi când democraţia ar fi la antipodul tradiţiei".[36] Cu alte cuvinte, Kogălniceanu este un adept al continuităţii istorice în virtutea şi nu în ciuda democratismului său, căci discursul organicist s-a născut în tabăra stângii democratice pentru a fi apoi capturat în folosul său de dreapta junimistă.

La fel ca şi în istoria intelectuală poporanistă sau iorghistă, Kogălniceanu apare în paginile lui Dragnea ca o sinteză fericită de spirit reformator şi simţ istoric, de om al faptei dedicat schimbării şi cărturar sensibil la cerinţele continuităţii istorice. Spre deosebire de Ibrăileanu şi Iorga însă, care legau dimensiunea „spiritului critic" a lui Kogălniceanu de orientarea generală – apreciată pozitiv – a „culturii moldoveneşti", Dragnea consideră că paşoptistul moldovean trebuie admirat pentru capacitatea sa de a se elibera din mrejele unui mediu cultural neprielnic democraţiei şi reformei politice liberale, înclinat spre reacţionarism şi predispus la stagnare istorică. El porneşte de la observaţia că „societatea românească din prima jumătate a veacului al

---

[36] Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. a II-a, Bucureşti, f.e., 1926 (prima ediţie în 1921), p. 186. În continuare, citatele din text provin din această carte.

XIX-lea, în Moldova, este conservatoare şi chiar reacţionară, iar în Muntenia mai liberală şi democratică” (pp. 137-138). Şi îl înfăţişează pe Kogălniceanu ca pe o excepţie fericită în interiorul lumii moldoveneşti, un veritabil gânditor şi politician liberal şi democrat întru totul comparabil, sub acest raport, cu confraţii săi munteni. Este adevărat că, spre deosebire de cei din urmă, Kogălniceanu adaugă viziunii sale politice dimensiunea tradiţionalismului. Nu trebuie să credem însă că această dimensiune se datorează contaminării sale de la reflexele culturale ale mediului cultural moldovenesc. Ea reprezintă un câştig datorat studiilor sale în Germania: după cum ne asigură Dragnea, „numai simpla pomenire” a unor nume ca Ranke sau Savigny[37] „dezvăluie îndeajuns originea concepţiei lui organiciste. [...] I-a fost dat acestui urmaş de răzăş ca, din atingerea cu noua concepere a societăţilor şi instituţiilor, să proiecteze în trecutul neamului românesc o viziune reconstructivă, adunătoare a părţilor într-un tot viu, care nu poate fi fasonat după raţiunea oamenilor. [...] Şi aşa, datorită achiziţiilor de la Berlin, se va explica deosebirea dintre el şi « raţionaliştii » liberali din Muntenia şi Moldova, aşa devine el un tradiţionalist” (pp. 18-19). Faptul că tradiţionalismul lui Kogălniceanu nu provine din acela caracteristic al culturii moldoveneştii este dovedit de evoluţia ulterioară a celui din urmă: culminarea sa va fi „junimismul politic şi social” ce trebuie înţeles – ne explică Dragnea – ca „organizarea în şcoală şi teoretizarea filozofică a îndătinatului reacţionarism moldovenesc, expresia teoretică a rezistenţei regimului vechi în faţa alcătuirii noului stat” (pp. 201-202).

Spre deosebire de tradiţionalismul conservator al confraţilor moldoveni, „tradiţionalismul lui Kogălniceanu este critic (nu solidaritate cu tot trecutul!)” (p. 184). Prin comparaţie,

---

[37] Vezi Georg G. Iggers, *The German Conception of History*, sec. ed., Hanover, Wesleyan University Press, 1983; Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

„tinerimea bonjuristă” din Moldova „apare când de partea reacționarilor, când de partea utopismului revoluționar” (p. 181). Aceasta pentru că „tineretul moldovean este lipsit de convingerea intimă a democrației”, incapabil să „lichideze mentalitatea şi concepția conservatoare” (pp. 181-182). Printre revoluționarii moldoveni care, interiorizând cultura reacțiunii, se manifestau ca atare chiar şi atunci când credeau că îi depăşesc limitele, „superioritatea lui Kogălniceanu [...] vine tocmai din înrădăcinarea democrației în ființa sa, [...] ceea ce îl făcuse să simpatizeze continuu cu democrația munteană şi să se singularizeze politic între moldoveni”. În cealaltă provincie, „unde curentul revoluționar, găsind teren prielnic, amenința să degenereze în excese”, corespondentul lui Kogălniceanu este Eliade Rădulescu, ce „are rolul de a tempera”. Cei doi lideri au contracarat utopiile politice, deopotrivă revoluționare şi reacționare, pentru a aşeza revoluția pe făgaşul transformării democratice în continuitate cu părțile viabile ale societății moştenite din trecut: „Lipsa de spirit critic la moldoveni: C. Negruți declarându-se împotriva progresului, [...] A. Russo şi V. Alecsandri balansându-se între utopia reacționară şi cea excesiv revoluționară; iar pe de altă parte excesele democratice la unii munteni, cu acelaşi rezultat utopist, au făcut salutară intervenția [...] lui Kogălniceanu şi Eliade, care au dat forma necesară revoluției româneşti” (pp. 182-183).

Dacă acesta a fost, după el, adevăratul profil intelectual al lui Kogălniceanu, este evident că Dragnea nu poate decât să respingă interpretarea celor care, „ca d-l Lovinescu, se ridică împotriva concepției tradiționaliste a lui Kogălniceanu, sau o confundă cu tradiționalismul existențial”. Căci Lovinescu „uită că tradiționalismul, [...] la Kogălniceanu, a apărut înfrățit cu democrația, spiritul de progres împreunat cu tradiția” (pp. 184-185). Eroarea nu se opreşte aici. Prezentându-l pe Kogălniceanu ca pe un rezonator al reflexelor tradiționaliste ale societății moldoveneşti, care îşi dezvăluie prin aceasta inapetența pentru modernizare revoluționară chiar şi atunci

când se exprimă în limbajul revoluției, Lovinescu nu face decât să preia o idee a lui Ibrăileanu, inversând semnele de evaluare. Acele predispoziții ale Moldovei care, pentru cel din urmă, reprezentau virtuțile spiritului critic, pentru cel dintâi exprimă viciile reacționarismului. Diferența nu este atât de mare cum poate părea, căci ambele teorii se bazează pe aceleaşi premise greşite. Indiferent dacă sunt apreciate ca virtuți sau ca vicii, tendințele ideologice profunde ale mediului social moldovenesc nu sunt înțelese corect şi nici raportate la cauzele lor reale: „Cei care au găsit de partea Moldovei conservatorismul şi de cea a Munteniei democrația, sau de partea celei din urmă aplecarea politică revoluționară şi de partea celei dintâi « moderația », « cumpătarea », au luat efectele drept cauze. [...] În loc să explice reacționarismul moldovean prin cauzele lui reale, s-a inventat « criticismul », căruia i s-au căutat cauze imaginare. De altă parte, la formarea « civilizației române moderne » a fost pusă teoria « temperamentului », menită a da toată explicarea deosebirilor dintre Moldova şi Muntenia” (pp. 138-139).

Originile erorii împărtăşite de Ibrăileanu şi Lovinescu provin din acordul lor asupra unei probleme de principiu: exponentul poporanist al culturii critice şi ideologul elitei liberale subscriu tezei fundamentale după care – indiferent dacă acest fapt este apreciat ca dezastruos şi condamnabil sau, dimpotrivă, ca pozitiv şi inevitabil – modernizarea românească s-a desfăşurat „de la forme la fond”, cu toate neajunsurile asociate acestei inversiuni a etapelor de evoluție: „Părerea curentă, care s-a format în urma criticii junimiste şi socialiste, este îndeobşte cunoscută: statul român este creația unor politicieni, care au introdus în țara românească forme europene cu totul nepotrivite fondului istoric” (p. 203). Şi iată că, „de o jumătate de secol, liberalii, asupra cărora s-a îndreptat critica formei fără fond, au sfârşit prin a-şi face un mare merit din a fi procedat la introducerea instituțiilor politice de la formă la fond, schimbând porecla în renume” (p. 204). Criticii sociali postpaşoptişti de

toate orientările şi moderniştii lovinescieni perpetuează astfel o înțelegere greşită a sociologiei modernizării româneşti. Tradiționalistul ortodoxist Dragnea se disociază de întreagă această tradiție de gândire, pentru a da o dezlegare ştiințifică marii dileme a occidentalizării. El ne învață că, „în zorii formării României moderne, [...] Kogălniceanu a privit statul politic ca o rezultantă normală de la fond la forme, în urma procesului economic în care intraseră principatele". Înțelepciunea politică a paşoptistului se explică prin aceea că, spre deosebire de intelectualii români mai recenți, captivi ai perverselor idei junimiste chiar şi atunci când nu sunt conştienți de aceasta, el s-a manifestat ca un autentic exponent al burgheziei: „Ideologia burgheză, care a prezidat la formarea statelor moderne apusene, a prezidat şi la formarea statului român, pentru aceleaşi motive: intrarea principatelor în faza economiei mercantiliste, unificatoare, cu dărâmarea barierelor locale medievale" (p. 224).

Sună foarte straniu aceste inflexiuni marxiste din glasul unui doctrinar al *Gândirii*. Cu atât mai mult cu cât este uşor să distingem, printre rânduri, inspirația lor principală, recunoscută de altfel deschis de autor în alte pasaje: tradiționalistul Dragnea răstoarnă sistemul de idei al culturii critice, de unde au provenit toate varietățile de tradiționalism românesc, folosindu-se de lucrările celui mai virulent adversar al aceleiaşi culturi tradiționaliste. Dragnea îl inserează pe liberalul burghez Kogălniceanu în preistoria gândirismului antimodern şi anticapitalist cu ajutorul sociologiei istorice a lui Ştefan Zeletin. El este convins că „teoria junimistă trebuie revizuită, că formarea României moderne n-a urmat o cale anormală. Revoluționarii au marele merit de a fi ținut în seamă acei factori şi de a fi [...] lăsat să se exercite determinismul economic, [....] luându-şi misiunea să conducă [...] procesul politic în directă conformitate cu procesul social" (p. 196). Îl urmează deci pe Zeletin, afirmând că „înfăptuitorii de forme noi politice se aflau", în epoca paşoptistă, „față cu o evoluție social-economică pe

care, vrând-nevrând, trebuiau s-o recunoască şi s-o slujească”. Acordul lui Dragnea cu orientarea politică a paşoptiştilor este întemeiat, astfel, nu numai pe propria sensibilitate liberală ce îl uneşte cu ei, dar şi pe considerente sociologice: „Ei chiar dacă ar fi avut altă concepție politică decât cea liberală-burgheză nu ar fi putut lucra, în sensul societății româneşti, decât ca liberali şi ca burghezi”. Pentru toate aceste rațiuni, doctrina junimistă trebuie încă o dată combătută: „Nu este, prin urmare, adevărată propoziția junimistă, că nefiind o societate care să creeze statul, ca în alte părți, la noi statul şi-ar fi luat meritul de a fi creat societatea, [...] pentru simplul motiv că, înainte de a fi venit statul să dea o organizare politică liberală, în adâncurile societății se operaseră astfel de prefaceri economice care, ele, revoluționaseră dedesubt raporturile sociale, încât statul rămânea să fie numai ceea ce a fost: ultima formă de sus a schelei construite de formele economice de jos” (p. 227-228). Dragnea păstrează doar o singură rezervă față de teoria lui Zeletin: pentru a-i asigura lui Kogălniceanu un rol major în geneza României moderne, el are nevoie să nuanțeze determinismul economic şi sociologic, revendicând o anumită pondere, în transformarea istorică, acțiunii autonome a marilor personalități. „Recunoscând materialismului istoric îndreptățirea acolo unde o are”, el atribuie astfel „partea cuvenită [...] personalităților reprezentative în istorie. Căci, dacă este o eroare din partea reprezentanților misticismului sau idealismului național, când exclud de la plămădirea României moderne factorii economici, nu mai puțin constituie o eroare încercarea de a reglementa cazon faptele sociale după înrâurirea capitalismului, fără să se mai admită şi contingența relativă şi intervenția voinței” (pp. 206-207).

„Zeletinismul” sociologic al lui Dragnea explică nu doar paşoptismul în ansamblul său, dar şi tonalitățile specifice căpătate de el în Moldova şi Muntenia. Explicația trebuie să țină seama fireşte de „compoziția socială-economică a fiecăreia din cele două țări” (p. 138). Cel care altminteri expediază în puține cuvinte, ca pe nimic altceva decât încă o variație pe

tema formelor fără fond, „literatura pseudosociologică a socialiştilor” (p. 203), pare să nu fie conştient că descrie substratul social al reacţionarismului politic moldovenesc urmând sociologia pseudocapitalismului agrar periferic a cărei cea mai elaborată expresie a fost oferită de Constantin Dobrogeanu-Gherea şi de discipolii săi. Elita latifundiară a Moldovei, ne spune Dragnea, s-a alăturat mai devreme decât cea din Muntenia pieţei mondiale de cereale, trecând la agricultura extensivă pentru export, în cadrele unui sistem economic ce combină elemente feudale şi capitaliste. Datorită structurii sale, explică el mai departe, „regimul sclavagist din Moldova” – descris câteva rânduri mai sus ca „regimul capitalist-feudalist moldovean” – „a săpat o prăpastie între boieri şi ţărani, pe care nici occidentalizaţii n-o pot trece”. Şi această stare de lucruri va face ca, în Moldova, „manifestările politice colective şi individuale să fie imprimate [sic] de reacţionarism, convertind şi curentul liberal numai la interesele claselor de sus” (pp. 145-146). Înţelegem că, după Dragnea, până la 1848 – deci până la intervenţia salutară a lui Kogălniceanu – lumea românească începuse să aproximeze – cel puţin în Moldova – peisajul „formelor fără fond”. Tocmai acţiunea politică reformatoare a paşoptiştilor a făcut ca ea să evite destinul unei societăţi distorsionate, suferind deopotrivă de viciile unei colonii economice şi de cele ale unei culturi imitative, vicii pe care deopotrivă sociologia gheristă şi cea maioresciană consideră – în mod eronat – că le-ar fi căpătat într-adevăr în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (din vina aceloraşi politicieni paşoptişti şi liberali): „Istoria modernizării bătea la uşa principatelor române, şi ea şi-ar fi desfăşurat forţele năvalnic, făcând din cele două ţări o colonie a centrelor capitaliste şi o ţară de cultură caricaturală, dacă n-ar fi întâmpinat rezistenţa unui fond naţional, reprezentat printr-un şir de personalităţi” (p. 22).

Insolitul sintezei ideologico-istorico-sociologice a lui Dragnea nu merge deci până acolo încât să îi recupereze pe

față şi pe socialişti pentru cauza tradiționalismului. Zeletin, în schimb, este urmat în întregime, nu numai în privința sociologiei vieții politice româneşti, dar şi în cea a sociologiei culturii române. Dragnea ne arată cum „junimismul [...] a reuşit să producă a spărtură între civilizație şi cultură”, împingând intelectualitatea românească pe calea greşită a unei critici fără noimă la adresa unei societăți descrisă ca prost întemeiată: „Civilizația n-a mers mână în mână cu cultura; dimpotrivă, pe când cea dintâi, patronată de stat, a lucrat tăcut în şantierele modernizării României, cultura, gălăgioasă prin însăşi instrumentele ei, [...] n-a pregetat să azvârle asupra civilizației toate aşa-zisele « critici », s-o caricaturizeze, s-o terfelească în noroiul zeflemelei, de la catedră, ca şi din coloanele revistei, din salon, ca şi din banca populară”. Şi „cum toate acestea s-au făcut în numele criticii”, nu e de mirare că „oameni de ştiință pozitivă ca dl Zeletin cer alungarea ei” (pp. 258-259).

Nu putem îndepărta senzația că, aşa cum ne-o înfățişează cartea lui Dragnea, reconstituirea istorică a paşoptismului de pe pozițiile tradiționalismului ortodoxist interbelic este autodistructivă pentru cel din urmă. Naționalismul sămănătorist a fost una dintre cele mai pregnante voci ale criticii la adresa modernizării româneşti. Dezvoltându-se în continuitatea sa, gândirismul a făcut şi el parte din corul „culturii critice”. Ambele etape ale tradiționalismului s-au nutrit din filonul junimist, respingând paşoptismul ca pe o cezură „neorganică” în istoria României, factorul de origine al unei societăți inautentice, ce suferă deopotrivă de bolile imitației şi de maladiile specifice ale modelului de civilizație occidental, adoptat de lumea românească în mod neinspirat. Prezentând, pe urmele lui Zeletin, întreaga cultură critică de sorginte junimistă ca pe manifestarea unor elite intelectuale alienate, incapabile să înțeleagă rosturile lumii unde trăiesc, Dragnea pare să nege rațiunea de a fi a doctrinei de care am văzut că, altminteri, nu s-a dezis niciodată. Limbajul materialismului istoric folosit de el cu atâta convingere face o

notă discordantă în sânul unei grupări culturale autodefinite prin misticism idealist şi prin dezgust faţă de meschinăria societăţii materialiste. Celebrarea liberalismului democratic şi „burghez" al lui Kogălniceanu pare să nu-şi găsească vreun loc în tiparele unei ideologii ce nu a încetat niciodată să caute o ieşire, prin regenerare spirituală, din peisajul dezolant al lumii liberale şi burgheze. Invocarea „organicismului" de provenienţă germană profesat de liderul paşoptist, singura marcă recognoscibilă a tradiţionalismului în textul lui Dragnea, se pierde printre toate celelalte elemente de sincretism ideologic enumerate. Ce punte de legătură mai păstrează atunci Dragnea, la sfârşitul periplului său paşoptist, cu familia ideologică din anii 1920 care nu l-a renegat niciodată, de care el nu s-a disociat explicit şi căreia suntem obişnuiţi să îi ataşăm numele?

E vorba despre o legătură foarte fragilă. Ea se rezumă la afirmaţia vagă că tradiţia culturală românească a avut un caracter democratic, înscris în chiar spiritul ortodoxiei:[38] „pe când tradiţia catolică serveşte de o puternică armă contra democraţiei, tradiţia ortodoxă vine în sprijinul democratismului".[39] Parcă ignorând faptul că, în aceeaşi ani, doctrina autohtonistă a *Gândirii* era acuzată de mimetism, iar misticismul ortodoxist ridiculizat ca naţionalism de import,[40] Dragnea poate afirma cu seninătate: „Numai cine ar imita în România tradiţionalismul lui Charles Maurras – căci la noi se poate şi aşa ceva, să imiţi în atitudine tradiţionalismul altei ţări – numai acela şi numai aşa, imitând, ar face din

---

38 Pentru relaţia dintre religie şi politică în Europa de Est: Peter F. Sugar, *East European Nationalism, Politics and Religion*, Brookfield, Ashgate, 1999; Paschalis M. Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot, Variorum, 2007.

39 Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 188.

40 Mihai Ralea, „Misticism" [1926], în *Scrieri*, ed. de Florin Mihăilescu, Bucureşti, Minerva, vol. 7, 1989, pp. 104-112.

tradiționalism un criteriu politic retrograd".[41] Nu mai simțim, în aceste pasaje ale discipolului lui Iorga, nicio urmă din nostalgia celui din urmă pentru lumea medievală. Invocând „democrația", Dragnea nu se referă la o accepțiune originală a noțiunii, ci chiar la ceea ce se înțelegea în mod curent, în epocă, prin aceeaşi noțiune. Autorul ortodoxist pare convins că nu îşi trădează ideologia prin adeziunea sa frustă la liberalismul democratic şi burghez. Noi nu ne putem face însă că nu observăm metamorfoza suferită de ideologul travestit în istoric. Avântându-se pe cărările epocii de la 1848 cu sincere convingeri tradiționaliste, Dragnea sfârşeşte prin a proiecta asupra întregii „tradiții" româneşti umbra anilor revoluționari. Hotărât să îl ataşeze pe Kogălniceanu la istoria gândirismului, el ajunge să contopească gândirismul cu istoria paşoptismului. Decis să furnizeze ortodoxismului certificate de legitimitate suplimentare prin recuperarea unui fragment de istorie a democrației, el adaugă democrației prestigiul culturii ortodoxe. Dimensiunea polemică a cărții este mult prea pronunțată pentru a avea motive de îndoială: prin monografia lui Dragnea despre Kogălniceanu, ar fi trebuit ca istoria să fie deformată, încă o dată, în oglinda ideologiei. S-a întâmplat invers: ideologia a fost deformată în oglinda istoriei. Asemenea accidente se petrec destul de rar:[42] un motiv suficient pentru a continua dialogul cu acest paradoxal gânditor al anilor dintre cele două războaie despre care ne-am obişnuit să credem că îl cunoaştem fără a fi nevoie să îl citim.

---

41 Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 186.

42 Pentru politica reprezentărilor istorice: J.G.A. Pocock, „The Origins of the Study of the Past", în *Comparative Studies in Society and History* 4: 2, 1962, pp. 209-246; Idem, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, London, Methuen, 1972; Idem, *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Vezi şi Marie-Claire Lavabre, „Historiography and Memory", în Aviezer Tucker, ed., *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 362-370.

Epilog: Kogălniceanu în lectură fascistă

Câțiva ani după ce Dragnea şi-a publicat cartea, peisajul tradiționalismului românesc arată foarte schimbat. Câteva noi inflexiuni ale retoricii „organismului" social au transformat naționalismul autohtonist într-un suport ideologic al dreptei radicale. Urmaşii celor care căutau o izbăvire de relele lumii burgheze prin întoarcerea la duhul național au ajuns să lucreze pentru izbânda revoluției fasciste. Unul dintre ei, Nicolae Roşu, publică în 1935 un volum unde se rememorează eliberarea treptată a sufletului național românesc din crusta politicii democratice de import. Căci „dialectica naționalismului", spune Roşu, „năzuieşte să răstoarne toată structura morală, intelectuală şi politică a societății democratice".[43] Principiul naționalismului a fost împiedicat, vreme de un veac şi jumătate, să îşi arate roadele depline datorită coabitării sale împotriva naturii cu ideile democratice. Această legătură trebuie acum spartă, iar cultura națională românească este aptă pentru acest act emancipator în mai mare măsură decât cea occidentală. Încă de la 1848, izbânda – temporară – a democrației asupra naționalismului a fost mai puțin decisivă în România decât în Occident: „Procesul de disoluție sufletească şi organică era mai înaintat în occidentul Europei şi, din această pricină, o revoluție democratică cu urmări politice a fost posibilă în Franța. La noi, reacțiunea spiritului naționalist care era structurat pe baze tradiționaliste şi autohtonia momentului istoric fiind destul de puternică, a disociat împreunarea hibridă dintre naționalism şi democrație".[44]

Zvârcolirile naționalismului tradiționalist, în lupta sa împotriva politicii democratice, au început deci încă din epoca paşoptistă şi, aşa cum ne aşteptam, Kogălniceanu

---

[43] Nicolae Roşu, *Dialectica naționalismului*, Bucureşti, Cultura Națională, f. a. [1935], p. VI.

[44] *Ibid.*, p. 185.

face parte dintre eroii acestei încleştări. De această dată însă, el nu mai figurează ca un solitar, ci ca exponentul unor forțe istorice de care aparțin mai toate numele importante ale culturii române. După ce fusese descrisă vreme de decenii ca o maladie capabilă să molipsească cele mai strălucite spirite româneşti, modernizarea imitativă este denunțată acum de Roşu ca decurgând din victoria unei conspirații. Dacă, pentru Iorga, Kogălniceanu stătea singur, prin înclinațiile sale tradiționaliste, în fața unui contingent copleşitor de politicieni valahi indiferenți la cerințele continuității istorice, acum muntenii Ion Brătianu şi C.A. Rosetti apar izolați, ca singuri agenți ai subversiunii democratice, împotriva căreia se aliniază toți ceilalți eroi ai istoriei secolului al XIX-lea. Tradiționalismul nu mai reprezintă o excepție ci o regulă în tabăra paşoptistă, el a fost învins temporar de complotul democrației francmasonice dar oferă un rezervor de înțelepciune politică gata să fie folosită de aşteptata revoluție a spiritului autohton: „De o parte se desprind C.A. Rosetti şi Ion C. Brătianu, profitorii revoluției şi conducătorii partidului liberal, de cealaltă parte N. Bălcescu, Ion Heliade Rădulescu şi Mihail Kogălniceanu, care vor deschide căile de înțelegere ale evoluției româneşti în cultură. Unii ne-au dus la înjghebarea monstruoasă a statului democratic modern, în vreme ce ceilalți ne-au redat echilibrul vieții sufleteşti prin promovarea fenomenului cultural”.[45]

Suntem foarte departe de gândirismul democratic al lui Radu Dragnea.

---

[45] *Ibid.*, p. 201.

Format (A5) finit : 14,5 cm / 20,5 cm
Font: Bookman Old Style (Size: 10,5 / 9)

Tiparul s-a executat sub cda. 3827/2015,
la Tipografia Editurii Universității din Bucureşti

Alături de vocile din trecut cu care dialogăm de obicei, ajung uneori până la noi ecourile unor voci uitate. Dacă le ascultăm atent, ele se pot dovedi mai actuale decât cele a căror autoritate s-a impus peste timp. Atunci când desluşim astfel semnificaţii majore multă vreme ignorate, trebuie să purcedem la revizuirea interpretărilor canonice ale istoriei culturale pentru a insera noile descoperiri în mediul dezbaterii prezente. Operaţiunea de recuperare atrage după sine nevoia reconfigurării ierarhiilor. Figurile canonizate sunt reproporţionate prin raportare la mesajele inedite degajate din pledoarii ale vechilor marginali revelaţi ca excentrici vizionari. Dacă miza relecturilor de acest fel este orientarea ideologică – în mai mare măsură decât atunci când primează obiectivul de a educa preferinţe estetice –, se impune ca implicaţiile lor să fie amplu diseminate în defavoarea discursurilor dominante, în sensul elaborării unui nou canon. Literatura poate funcţiona confortabil în paradigma „segmentelor de public". Gândirea politică nu poate abandona ţelul audienţei maxime fără a-şi trăda menirea.

„Operaţiunile de salvare" menite să aducă în actualitate vocile ignorate în mod constant de tendinţele canonizării ţintesc figuri marginalizate în virtutea situării lor în afara partidelor, grupărilor şi tendinţelor dominante ale perioadelor respective. Vechile atitudini excentrice devenite astfel audibile şi inteligibile contribuie la mai profunda înrădăcinare a crezurilor democratice în orizontul epocii noastre prin atestarea faptului că „au putut fi măcar gândite" în circumstanţe atât de adverse. În contextul românesc al primei jumătăţi a secolului XX – de care se ocupă *Canonul şi vocile uitate* –, condiţia marginalităţii poartă marca distinctivă a disfuncţiilor sociale descrise chiar de actorii epocii. Ea rezultă din promovarea unor viziuni critice şi reformatoare nu doar neîmpărtăşite de şcolile de gândire cu audienţă – şi asociate în diferite grade cu forţele politice ale momentului –, dar şi animate de intenţia remedierii radicale a unor neajunsuri considerate de mai toată lumea ca fireşti în circumstanţele date.



